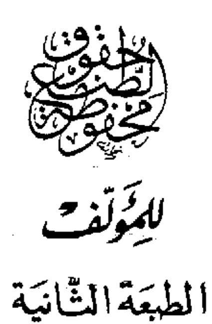


الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي
أستاذ العقيدة والفرق والوافدات الفكرية المساعد

الجزء الثالث

أضواء السلف





للمؤلف

الطبعة الثانية

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

دار أضواء السلف
للنشر والتوزيع



الرياض - الربوة - الدائري الشرقي - مخرج ١٥ ص ب ١٢١٨٩٢
الرمز ١١٧١١ ت ٢٢٢١٠٤٥ جوال ٠٥٠٥٢٨٠٣٢٨



الباب الثالث

دليل الاختصاص

وفيه فصلان:

الفصل الأول: دليل الاختصاص عند بعض الأشعرية.

الفصل الثاني: نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لدليل الاختصاص.

الفصل الأول

دليل الاختصاص عند بعض الأشعرية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مصدر دليل الاختصاص.

المبحث الثاني: ذكر أقوال من أخذ بهذا الدليل من الأشعرية.

المبحث الثالث: إيضاح ما تقدم من أقوال، وبيان وجه استدلال من استدل من الأشعرية بهذا الدليل على نفي صفتيْ العلو والاستواء عن الله تعالى.

الفصل الأول

دليل الاختصاص عند بعض الأشعرية

هذا الدليل متعلّق بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ضمنه، وذكره مستقلاً عنه، وبيَّن أنَّه يمكن إدخاله في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويمكن فصله عنه..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله عن الأدلة التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى: «... فإنّ جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة:

طريقة الأعراض، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها، أو ببعضها: كالحركة والسكون.

وطريقة التركيب، والاستدلال بها على أنّ الموصوف بها ممكن أو محدث.

فهاتان الطريقتان هي جماع ما يُذكر في هذا الباب.

والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختصّ أو حدوثه.

قد يُقال: إنّها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى»[1].

فدليل الاختصاص إذاً قد يدخل في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وقد يفصل عنه.

ووجه إدخاله في دليل الأعراض وحدوث الأجسام: أنّ الكلام فيهما عن حدوث الأجسام، وافتقار الحادث إلى محدث؛ فكل حادث لابد له

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤١.

من محدث..

كذا في دليل الاختصاص: كل مخصَّص لابد له من مخصِّص، ومرجِّح رجّح حدوثه في وقت معيّن، وحيزٍ معيّن، على شكل معيّن، ومقدار معيّن..

وهذا الدليل يحتاج إلى بيان وإيضاح..

لذا سأقسِّم هذا الفصل - بعون الله تعالى - إلى ثلاثة مباحث؛ أذكر في أولها مصدر هذا الدليل.. وأذكر في الثاني أقوال من أخذ من الأشعرية بهذا الدليل.. ويكون المبحث الثالث توضيحاً لحقيقة هذا الدليل، وبياناً لوجه استدلال من استدلّ به من الأشعريّة على نفي صفتَيْ العلو والاستواء عن الله تعالى.

المبحث الأول

مصدر دليل الاختصاص

قد تقدم فيما مضى أن دليل الأعراض وحدوث الأجسام حجّة جهميّة معتزلية صرفة، أخذتها فرق المبتدعة الأخرى عن الجهميّة والمعتزلة . .

ودليل الاختصاص جهمي معتزلي أيضاً فيما لو نظرنا إلى التشابه الشديد بينه وبين دليل الأعراض وحدوث الأجسام . .

إلا أن المحدِث لهذا الدليل في صورته التي هو عليها، هو المتفلسف: ابن سينا[1]، الذي أخذ أصل هذه الحجة «عن المتكلّمين؛ من المعتزلة ونحوهم، وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة»[2]؛ فادّعى أن تخصيص حال

---

(١) هو أبو علي الحسين بن عبد الله، الملقَّب عند أصحابه بالشيخ الرئيس من المتفلسفة الدهرية ملحد باطني قرمطي زنديق منكر للمعاد من أتباع أرسطو تربى على كتب الفلاسفة. قال عنه الإمام ابن الصلاح: «كان شيطاناً من شياطين الإنس» وكفره الغزالي هلك سنة ٤٢٨ هـ .

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/١٥٧ ـ ١٦٢. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/٥٣١ ـ ٥٣٦.

وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨ ـ ١١، ١٥٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٧، ٥/ ٥٠، ٥٢ ـ ٥٩، ١٦٩، ٢٥٠، ٦/١٩ ـ ٤٧، ١٠٣ ـ ١٠٤، ٨/١٣١ ـ ١٣٦، ٢٣٣، ٩/٢٥٤، ٢٦٨، ١٠/ ٢٧٠. ومجموع الفتاوى ٤/ ١٦٢، ٩/ ١٤، ١٣٤، ١٠/ ٤٠٢، ١١/ ٥٧١، ٣٥/ ١٣٥. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٥٤،، ٥/ ٢٨٢، ٤٣٣. والرد على المنطقيين ٢٧٨ ـ ٢٧٩. وكتاب الصفدية ٢/ ١٥٩ ـ ١٧٨، ١٨١ ، ٢٢٧، ٢٣٢. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٨٢ ـ ١٨٣ . وبغية المرتاد ١٨٣، ٣٠٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٢٣٩.

دون حال بالفعل لابدّ له من مخصّص؛ فيمتنع عنده أن يختص وقت دون وقت بالحدوث، بلا سبب مخصص حادث[1].

يقول ابن سينا ذاكراً حجته، بعد أن ذكر قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، وذكر حجتهم المعروفة عندهم؛ وهي دليل الأعراض المبني على إبطال حوادث لا تتناهى: «إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية، وأنه لم يتميّز في العدم الصحيح حال الأولى فيها به أن لا يُوجِد شيئاً، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً، وحال بخلافها ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع، ولا أن تسنح جزافاً وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال. وكيف تسنح إرادة لحال تجدّدت، وحال ما يتجدد كحال ما يُمهّد له التجدّد فيتجدّد؟ وإذا لم يكن تجدّد، كانت حال ما لم يتجدد شيء[2] حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد؛ سواءٌ جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمرٍ زال مثلاً كحسن من الفعل وقت ما تيسّر، أو قتٍ معيّن، أو غير ذلك مما عُدّ، أو لقبح كان يكون له، أو كان قد زال، أو عائق، أو غير ذلك، كان فزال»[3].

فقول ابن سينا: «ولا يجوز أن تسنح إرادة متجدّدة إلا لداع، ولا أن تسنح جزافاً»: يريد منه أنّ تخصيص حالٍ دون حالٍ بالفعل: لابد له مُخَصّص، ولا يمكن أن يحصل ذلك جزافاً من غير داعٍ..

إذا: فلا مُخصِّص..

أي: لا يوصف الله بما يخصه..

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣ ـ ٤/٥٣٨ ـ ٥٤٥.
(٢) هكذا.
(٣) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣ ـ ٤/ ٥٣٨ ـ ٥٤٠.

وقوله: «وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدّد حال. وكيف تسنح إرادةٌ لحالٍ تجدّدت، وحالٌ ما يتجدّد كحالِ ما يُمهّد له التجدد فيتجدد؟ وإذا لم يكن تجدّد، كانت حال ما لم يتجدّد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد؛ سواءٌ جعلت التجدّد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلاً؛ كحسن من الفعل وقت ما تيسر، أو وقتٍ معيّن، أو غير ذلك مما عُدّ، أو لقبحٍ كان يكون له، أو كان قد زال، أوٍ عائق، أو غير ذلك، كان فزال»: يُفهم منه أن الأحوال إذا تساوت لزم انتفاء المخصّص؛ فينتفي التخصيص، وينتفي بانتفائه الحدوث الذي ذكره أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ كأنّ ابن سينا يردّ بذلك عليهم؛ إذ من مذهبهم امتناع تخصيص المحدَث أو الممكن بلا مُحدِث أو مُخصِّص..

ومقصودهم: هو نفي قيام أفعال الله تعالى الاختيارية بذاته جلّ وعلا..

والقصد من إيراد قول ابن سينا هذا: مانبّهْتُ عليه سابقاً من أنه سلف لبعض الأشعرية في هذا الدليل؛ فعنه تلقّاه من عاصره أو أتى بعده منهم..

المبحث الثاني
ذكر أقوال من أخذ بهذا الدليل من الأشعرية

اهتم بعض أعلام الأشعرية ـ من بين سائر أصحابهم ـ بكلام ابن سينا في التخصيص، فأخذوا به، وجعلوه مستنداً لهم في نفي صفتي العلو والاستواء عن الله عز وجل..

***أذكر من هؤلاء:**

عبد القاهر البغدادي [1] الذي كان معاصراً لابن سينا، وقد قال مثله بحجة التخصيص..

يقول عن حادث ما: «إنه يحدث في وقت، ويحدث ما هو من جنسه في وقت آخر. فلو كان حدوثه في وقتٍ لاختصاصه به، لوجب أن يحدث في وقته كل ماهو من جنسه. إذا بطَل اختصاصه بوقته لأجل الوقت، صح أن اختصاصه به لأجل مخصِّص خصَّصه به، لولا تخصيصه إياه به، لم يكن حدوثه في وقته أولى من حدوثه قبل ذلك، أو بعده»[2].

فعدم حدوث الحوادث التي من جنس واحد في وقتٍ واحد: دليلٌ ـ عند عبد القاهر البغدادي ـ على أنّ الوقت ليس العلّة في الحدوث، بل أمر آخر خصّص حدوث حادِثٍ ما في وقتٍ ما، ولم يُخصّص حدوث حادث آخر من جنسه في الوقت نفسه.

فهو يرى أنّ حدوث الحادِث في وقتٍ معيّن، دليلٌ على أنّ مرجّحاً

(١) تقدمت ترجمته ص ١/١٤٣.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ٦٩.

آخر رجّح حدوثه في هذا الوقت دون غيره وهذا المرجّح غيره؛ إذ لا يعقل أن يكون هو نفسه، أو حادثاً مثله، وإلا انتفت الحكمة من حدوثه في هذا الوقت دون غيره.

وهذا التخصيص إن لم تُعلَم نتيجته قد لا يُتفطّن إلى مراد المبتدعة منه..

ونتيجته تتضح في المبحث التالي بعون الله تعالى..

وخلاصتها: أنّ اتّصاف الله تعالى بصفتَيْ العلوّ والاستواء: يقتضي أنّ مُخصِّصاً خصّصه؛ فجعله في مكان، وجهة، وحيز، وحدّهُ في ذلك..

والمفتقر إلى المخصِّص حادث..

والله ليس بحادث..

لذلك تُنْفَى عنه هاتان الصفتان، كيلا يقتضي إثباتهما حدوثه..

* وممن أخذ بكلام ابن سينا - في التخصيص - من الأشعرية:

الشهرستاني (١) الذي قال: «قد قام الدليل على أنّ كلّ حادث اختصّ بالوجود دون العدم، وبوقتٍ وقدرٍ دون وقت وقدر...»(٢).

فاختصاص الحادث بالوقت والقدر يقتضي مُخصصًا - عند الشهرستاني.

ويقول الشهرستاني أيضاً: «التقدّر بالأشكال والصور، والتغيرّ بالحوادث والغِيرَ، دليل الحدوث فلو كان الباري سبحانه مُتقدِّراً بقَدْرٍ،

(١) تقدمت ترجمته ص ١/ ١٤٢.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٤٥.

متصوّراً بصورة، متناهياً بحدّ ونهاية، مُختصا بجهة، متغيراً بصفة حادثة في ذاته، لكانَ محدثاً»[1].

فالتقدّر دليل الحدوث عنده...

والاختصاص بالقَدْرِ والجهة من العلامات على حدوث المخصَّص - بزعمه.

وكونه ذا حدّ وغاية ونهاية: دليلٌ على حدوثه - بزعمه.

ونتيجة كلامه كنتيجة كلام سلفه: تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفتَيْ العلوّ والاستواء..

ومن بعد الشهرستاني، قال بهذا من الأشعرية:

الإيجي[2] الذي جزم بوجوب وجود مُخصّص خصَّص وجود الحادِث في وقتٍ ما، بمقدارٍ ما، على صفة ما[3].

وتبعه على ذلك بعض الأشعريّة[4].

والملاحظ على هؤلاء - رغم أخذهم بكلام ابن سينا، واستنادهم إليه في نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء عن الله رب العالمين - عدم عنايتهم بشرحه وإيضاحه، بل تراهم يمرون عليه مروراً سريعاً، دون أن يكلفوا

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٠٥.
(٢) تقدمت ترجمته ص ١٦١/١.
(٣) انظر المواقف للإيجي ص ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٣.
(٤) أذكر منهم:
أ - شمس الدين الأصبهاني في عقيدته ص ٤٢.
ب - السنوسي في شرح السنوسية الكبرى ص ١٣٥، ٢٣٦.
ج - السنوسي في أم البراهين ص ١٢، ١٣.
د - أحمد بن عيسى الأنصاري في شرح أم البراهين ص ١٢، ١٣، ٢٧، ٤٢.

أنفسهم عناء بيانه وفهمه، ومشقة إيضاحه وشرحه.

وسبب ذلك يرجع إلى أنّ كلام ابن سينا هذا كان نقضاً لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وإفساداً له، ولم يكن أخذاً وعملاً به.

وقد تقدم ما لدليل الأعراض وحدوث الأجسام من مكانة عند الأشعرية؛ ففيه الغنية عندهم عما سواه من الأدلة.

ولكن من أخذ بكلام ابن سينا فى التخصيص إنما أخذه مستأنساً به ومعضِداً، لما يظنه من موافقته لمعتقده الفاسد في صفتي العلو والاستواء.

وسيتضح في المبحث التالي - بعون الله تعالى - كيف استدلّ هذا النزر اليسير من أعلام الأشعرية بهذا الدليل على نفي هاتين الصفتين عن الله تعالى.

المبحث الثالث

إيضاح ماتقدم من أقوال

وبيان وجه استدلال من استدل من الأشعرية بهذا الدليل

على نفي صفتي العلو والاستواء عن الله تعالى

تقدّم معنا أنّ الأصل في دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو كون كلّ مُحدَثٍ لابد له من مُحدِث. .

وصحّة هذا أمر بدهيّ يعرفه القاصي والداني. .

ولكن أصحاب ذاك الدليل زادوا على هذه المقدمة ما غيّر هدفها، وبدّل منطلقها، وجعلها ـ عندهم ـ بداية سلسلة نَفَواْ في خاتمتها صفات الله تعالى الفعليّة، وبعض صفاته الأخرى؛ حين أتواْ بأصلهم: (ما لم يخلُ من الحوادث، أو لم يسبقها، فهو حادث)، فنفوا جُلّ صفات الله زاعمين أنّها حوادث، والله لا تحلّه الحوادث. .

قالوا: لأنّ الأجسام هي التي لا تخلو عن الحوادث، والله ليس جسماً. .

وأتى ابن سينا[1]، فغيّر في هذا الدليل الفاسد، وعدّل، وزاد، وبدّل، حتى زاده فساداً وبطلاناً. . .

وقد وافق أصحاب دليل الأعراض على مقدمتهم: (المحدَث لابُدّ له من مُحدِث)، وزاد عليها: (الممكن لابُدّ له من مُخصِّص)، ثم استرسل في إفساد دليل الأعراض حتى أخرجه في صورة (دليل الاختصاص)؛

(١) تقدمت ترجمته ص ١١.

أشدّ فساداً وبطلانا من سلفه.

وقد تابعه على هذا الدليل أفرادٌ قليلون من الأشعرية، وافقوه على فحواه ومضمونه، واستدلوا به على تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفتي العلوّ والاستواء..

وقد تقدمت أقوالهم في المبحث السابق، ولكنها بقيت عائمة تحتاج إلى تفصيل وتوضيح حتى يفهم دليل الاختصاص، ويُعلم مراد أصحابه..

وهذا يتضح فيما يأتي:

قد بُنِيَ هذا الدليل كسابقه على إثبات حدوث الأجسام..

ومرّ في الدليل السابق أن المبتدعة استدلّوا على حدوث الأجسام بالأعراض، أو بعضها..

قالوا: كون الجسم لا يخلو عن حركة أو سكون، واجتماع أو افتراق، من الأدلّة على حدوثه..

أمّا في هذا الدليل ـ دليل الاختصاص: فقد أراد أصحابه إثبات حدوث الأجسام بطريقة ثانية؛ هي كونها ـ أي الأجسام ذات قدْرٍ وشكل وكيفيّة، وفي حيز وجهة ومكان..

أي ذات اختصاص بهذه الأمور..

وقد حاولوا بإثبات ذلك: أن ينفُوا عن الله تعالى القَدْرَ، والكيف، وأن يكون له اختصاص بصفة العلو والاستواء..

وصنيعهم هذا تعطيل لصفة علوّه جلّ وعلا على خلقه، وصفة استوائه سبحانه على عرشه..

ولتوضيح صنيعهم هذا لابدّ من تتبّع النقاط التالية:

أولا: حقيقة هذا الدليل ـ كما مرّ: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختصّ أو حدوثه[١].

فاختصاص الأجسام بما هي عليه؛ من كيفٍ، أو مقدارٍ، أو كونها في جهة: من الأدلة على حدوثها عند أصحاب دليل الاختصاص.

ثانيا: توضيح هذه الحقيقة يستلزم التفصيل؛ وهو الآتي:

هذا الدليل يتكون من مقدمتين:

أولاهما: (المقدمة الأولى): كلّ مُخصَّصٍ لابُدَّ له من مُخصِّصٍ[٢].

قالوا في بيان ذلك: لو لم يكن ثمّة مُخصِّصٍ جعل الجسم على شكلٍ معيّنٍ، أو مقدارٍ معيّنٍ، أو في حيّزٍ معيّنٍ، لكان ترجيحاً لأحد المتماثلين على الآخر بغير مُرجِّح[٣]؛ إذ كيف يختصّ هذا الحادث بالحدوث دون غيره من أفراد جنسه التي تماثله؟

وترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مُرجّح معلوم الفساد بالضرورة[٤].

ثانيهما: (المقدمة الثانية): كلّ مفتقرٍ إلى ما يُخصِّصه، فهو حادثٌ.

قالوا في بيان ذلك: إنّ أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يُخصّصها بما لها

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤١.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤٢.

(٣) انظر المصدر نفسه ٧/ ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) انظر المصدر نفسه ٨/ ٨١.

من الصفات الجائزة لها، وما كان كذلك فهو مُحدَثٌ[1].

وقد بَنَوْا ذلك على أحد أمرين:

١ـ تناهي الأجسام: قالوا: كلّ جسمٍ فهو مُتناه، ولابد أن يكون له في النهاية شكلاً معيّناً، ومقداراً معيّناً، وحيِّزاً معيّناً. وما كان كذلك فلابدّ له من مُخصِّص يُخصِّصه فيجعله على هذا الشكل والمقدار والحيّز[2].

٢ ـ اجتماع الأجسام وافتراقها: وقد تقدّمت هذه الحجّة في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وفُهِم مراد أصحابها منها آنذاك، وخلاصته: أنّ الأجسام لو لم يكن ثمّة من يُبدّل حقيقة وضعها من الاجتماع أو الافتراق إلى العكس، لبقيت مجتمعة دائماً، أو مفترقة دائماً فثمّة مخصّص يجعلها مجتمعةً تارة، ومفترقة أخرى[3].

وكلّ ما كان مفتقراً إلى المخصِّص، فهو مُحدَثٌ..

قالوا: فإذاً: الأجسام والجواهر حادِثة[4].

وبهذا عُلِمَ وجه استدلال المبتدعة على حدوث الأجسام بطريقة الاختصاص؛ وهو: وجود مخصِّص جعل هذه الأجسام في شكل معيّنٍ، أو مقدارٍ معيّنٍ، أو في حيّزٍ ما..

ثالثا: وجه استدلال أصحاب هذا الدليل ـ دليل الاختصاص ـ

---

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي ٢/٣٢٨. وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣.
وقد تقدّم تفنيد استدلال المبتدعة بالاجتماع والافتراق على الحدوث ص ٢/ ٢٩٥ من هذه الأطروحة.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٣.

بديلهم على نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء عن الله تعالى:

قد مر آنفاً أن دليل الاختصاص هو أحد الأدلة العقليّة لبعض أئمة الأشعرية، يأخذون به، ويستندون إليه في نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء.

وهذا الدليل كسابقه بَنَوْه على نفي الجسمية عن الله تعالى؛ فالله تعالى عندهم ليس جسما(*)، لأن الأجسام كلها حادثة..

وحدوث الأجسام عرفوه في هذا الدليل من تناهيها؛ فكل جسم متناه عندهم، وكلّ متناهٍ فله شكلٌ معيّن، ومقدار معيّن، وحيز معين. وكل ما له شكل ومقدار وحيّز معيّن، فلابدّ له من مُخصِّص يُخصّصه به[1]...

وقد فسروا ذلك بأن كل جسم يعلم بالضرورة أنّه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر مما هو عليه. أو شكلٍ غير شكله. أو حيّز غير حيّزه؛ إما متيامناً عنه، أو متياسراً. وإذا كان كذلك: فلابدّ له من مُخصِّص يُخصِّصه بما يُخصَّص به. وكلٌّ مفتقر إلى المخصّص فهو مُحدَث؛ لأنّ المخصّص لابد أن يكون فاعلاً مختاراً، وأن يكون ما يُخصِّصه حادثاً[2].

إذاً: الجسم عندهم ما له قَدْرٌ، وحدّ معيّن، وهو حادِثٌ؛ لافتقاره إلى ما يُخصِّصه.

والله تعالى ـ عند هؤلاء ـ ليس جسماً، وإلا لتخصَّص بمقدارٍ وشكل، وهو ليس كذلك عندهم[3].

(*) راجع ص ٢/٣٥٦ لمعرفة موقف السلف من هذا اللفظ.

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٠٥. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦.

(٢) انظر في بيان ذلك كلّه: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٤.

(٣) انظر المواقف للإيجي ص ٢٧٣.

وإثبات صفتَيْ العلوّ، والاستواء لله تعالى يقتضي جسميّته عند الأشعريّة؛ إذ اختصاصه بالجهة يقتضي مُخصِّصاً عندهم، وكذا اختصاصه بالحد والقدر يقتضي مُخصِصاً..

لذلك نَفَوْا صفتَيْ العلوّ والاستواء بدعوى أنَّ اختصاص الله تبارك وتعالى بجهة العلوّ، والاستواء، وأنّه مباينُ للعالَم: يفتقر إلى مخصِّص، وهذا محالُ على الله تعالى..

يقول الشهرستاني[1]: «.. فلو كان الباري سبحانه متقدّراً بقَدْرٍ، متصوِّراً بصورة؛ متناهياً بحدٍّ ونهايةٍ، مختصّاً بجهةٍ، متغيّراً بصفة حادثةٍ في ذاته، لكانَ مُحدَثاً؛ إذ العقل بصريحه يقضي أنّ الأقدار في تجويز العقل متساوية؛ فما من قَدْرٍ وشكلٍ يُقدّره العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بقَدْرٍ آخرَ. واختصاصه بقَدْرٍ معيّنٍ، وتميّزه بجهة ومسافة، يستدعي مُخصِّصاً. ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أنّ ذاتاً لم تكن موصوفةً بصفة، ثمّ صارت موصوفةً، فقد تغيّرت عمّا كانت عليه. والتغيّر دليل الحدوث. فإذا لم يستدلّ على حدوث الكائنات إلا بالتغيُّر الطارئ عليها[2]. وبالجملة: فالتغيّر يستدعي مغيِّراً خارجاً من ذات المغيَّر، والمقدرَّ يستدعي مقِدّراً»[3].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١/ ١٤٢.

(٢) هكذا أثبت الشهرستاني هذه الجملة بحذف جواب الشرط؛ هذا في حال تجرد «إذا» عن التنوين ويُفهم منها ـ في حال تنوين «إذاً» ـ وحدانّية الطريق الدالّ على حدوث الكائنات؛ وهو التغّير.

وليس الأمر كذلك عند الشهرستاني، بله أصحابه أيضاً؛ إذ الطرق الدالّة على حدوث الكائنات عندهم كثيرة. فلعلّ الكلام ناقص وفيه سقط، والله أعلم.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٠٥.

فلا يجوز إثبات الجهة لله تعالى ـ عند الشهرستاني؛ لئلا يكون مُحدَثاً؛ لأنّ الاختصاص بجهة يفتقر إلى مُخصِّص، وما يفتقر إلى مُخصِّص فهو مُحدَث.

وكذا الشكل، والحدّ. .

وليس النفي قاصراً على الحدّ، والجهة ـ عند الشهرستاني، بل تعدّى ذلك، حتى شمل التغيّر، وقصد الشهرستاني من نفيه عن الله تعالى، نفيَ ما اتّصف به جلّ وعلا من الأفعال؛ كلّ ذلك بدعوى أنّ التغيّر يستدعي مغيِّراً خارجاً عن ذات المغيَّر. .

وطريقة الشهرستاني في نفي «التغيّر» عن الله تعالى استناداً إلى دليل الاختصاص، تخالف صنيع أصحابه، الذين اقتصروا على نفي الجهة والحدّ والقَدْر والشكل.

وأصحاب دليل الاختصاص الآخرين لم ينفوا التغيّر مستندين إلى دليل الاختصاص، بل نَفَوْه مستندين إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام المتقدّم.

أمّا الذي نَفَوه مستندين إلى دليل الأعراض، فهو الجهة، والحدّ، والشكل، والقَدْر. .

يقول الإيجي[1]: «لو كان في مكان؛ فإمّا في بعض الأحياز، أو في جميعها. وكلاهما باطلٌ. أمّا الأوّل: فلتساوي الأحياز ونسبته إليها؛ فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مُرجِّح. أو يلزم الاحتياج في تحيّزه ـ الذي لا تنْفكّ ذاته عنه ـ إلى الغير. .»[2].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١/ ١٦١.

(٢) المواقف للإيجي ص ٢٧٣.

فتساوي الأحياز ـ على حدّ زعم الإيجي ـ حال دون إثبات المكان لله تبارك وتعالى؛ لأنّ اختصاصه بحيّزٍ دون غيره ـ مع تساوي الجميع ـ يفتقر إلى مُرجّح.

ووجوده في المكان يُخالف صفة الغنى ـ عند الإيجي؛ إذ كيف يفتقر إلى مكان وهو الغنيّ عن العالمين؟

وهذه الحجّة تمسّك بها بعض متأخّري الأشعريّة، وبنوا عليها عقيدتهم في نفي المكان عن الله تعالى؛ زاعمين أنّ إثبات المكان يُخالف صفة الغنى[1].

ولم يقتصر استدلال الإيجي بدليل الاختصاص على نفي المكان، بل تجاوز ذلك إلى نفي الزمان أيضاً؛ إذ المختصّ بزمانٍ معيّنٍ ـ عند الإيجي ـ مُحدَثٌ.

يقول الإيجي: «المختصّ بزمانٍ معيّنٍ مُحدَثٌ»[2].

فنَفَى عن الله تعالى المكان والزمان مستنداً إلى دليل الاختصاص.

تنبيه لابد منه:

الملاحظ على الأشعريّة أنهم اهتمّوا بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، ولم يلتفتوا إلى دليل الاختصاص، ويبدو ذلك جليّاً في كتبهم؛

فمتقدموهم ضربوا عن ذكره صفحاً.

وكذا جلّ متأخّريهم..

---

(١) انظر: أم البراهين للسنوسي ص ١٢. وشرحها لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ١٢.
(٢) المواقف للإيجي ص ٢٩٥.

ومن ذكره من المتأخّرين لم يُولِه ما أولى دليل الأعراض من عناية . .

لذا تجد جلّ كتبهم لا تذكره، والقليل منهم إذا ذكره لم يُطل النَّفَس في شرحه.

والحقّ أنّي لم أستطع فهم دليل الاختصاص من كتب أصحابه، لغموضه فيها، وعدم بيانه . .

وقد كان شرح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله له مشعلاً كشف غموضه، وبدّد ظلمة جوانبه.

وجلّ الردود على هذا الدليل تقدّمت في الباب السابق - دليل الأعراض وحدوث الأجسام - لمزيد التعلّق فيما بين البابين، ووحدة الشبهات المُثارة.

وقد بقيت شبهات بسيطة نقضها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، خصّصتُ لها الفصل الثاني من هذا الباب.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لدليل الاختصاص

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: بيان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لضعف دليل الاختصاص.

المبحث الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصّ دليل الاختصاص.

المبحث الثالث: بيان تناقض أصحاب هذا الدليل.

المبحث الرابع: بيان ما في لفظ الاختصاص من الإجمال.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله لدليل الاختصاص

تقدّم معنا أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اعتبر هذا الدليل ـ دليلَ الاختصاص، ودليلَيْ المبتدعة الآخَرَيْن؛ دليل الأعراض، ودليل التركيب: أعظمَ القواطع العقليّة التي يُعارض بها المبتدعة الكتبَ الإلهيّة، والنصوصَ النبويّة، وما كان عليه سلف الأمّة وأئمّتها[1].

لذلك كان هدم هذه القواطع العقليّة ـ بزعمهم، والأصول الأساسيّة: هدماً لمذهب المبتدعة، واجتثاثاً له من جذوره؛ فإذا هُدِم الأصل، فلا عبرة بالفَرع؛ كالشجرة تُجتثّ من جذورها، أيّ حياة في أغصانها وفروعها..

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله هذا الدليل ضمن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وذكره مستقلاً عنه، وبيَّن أنّه يمكن إدخاله في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويمكن فصله عنه ـ كما تقدّم ذلك[2].

وقد جاءت ردود شيخ الإسلام رحمه الله على دليل الاختصاص، داخلة ضمن ردوده المتقدّمة على دليل الأعراض وحدوث الأجسام، باستثناء بعض الجوانب؛ كبيانه لضعف هذا الدليل، ومناقشته لنصّه، وبيانه لتناقض أصحابه..

وبتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث يتّضح المطلوب ـ بعون الله تعالى.

---

(١) انظر ص ٢٠٣ من الجزء الثاني.

(٢) انظر ص ٩ من هذا الجزء.

المبحث الأول
بيان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله
لضعف دليل الاختصاص

لابُدّ قبل ذكر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تضعيف دليل الاختصاص من تأمّل الآتي:

دليل الاختصاص: طريقة أحدثها ابن سينا [1]- كما مرّ؛ وهي مُركّبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة[2].

هذا الدليل متعلّق بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ كما تقدمّ، وقد بُنِيَ مثله ـ كما أسلفت ـ على نفي الجسمية عن الله تعالى؛ فالله تعالى ليس جسماً عند أصحاب الدليل[*]؛ لحدوث الأجسام كلّها.

وقد مرّ أن أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام أثبتوا حدوث العالَم بحدوث الأجسام، ودلّلوا على حدوث الأجسام بكونها لا تخلو من الحوادِث.

أمّا أصحاب دليل الاختصاص: فقد دلّلوا على حدوث الأجسام بتناهيها، وكونها على مقدارٍ وشكلٍ معيّن..

* وقد تقدّم أنّ دليلهم يتضمّن مقدّمتين:

أولاهما: الحادِث لا يختصُّ بوقتٍ، أو شكلٍ، أو مقدارٍ، دون

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١ من هذا الجزء.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٤٠.

(*) راجع ص ٢/ ٣٥٦ لمعرفة موقف السلف من هذا اللفظ.

وقتٍ، أو شكلٍ، أو مقدارٍ، إلا بمُخصّص.

ثانيهما: كلّ مفتقرٍ إلى المُخصِّص مُحَدَثٌ.

وتضعيف شيخ الإسلام رحمه الله لهذا الدليل انصبّ على المقدّمة الثانية منهما:

فقد نقل رحمه الله تعالى تضعيف أحد أعلام الأشعريّة؛ وهو الآمديّ[1] لها..

والآمديّ واحدٌ من الذين ذكروا دليل الاختصاص من الأشعريّة، إلا أنّه لم يذكُرْه مستأنساً به، بل ذكره مُضعِّفاً له..

وتضعيف الآمديّ لهذا الدليل أوقع في نفوس أصحابه من الأشعريّة، وأشدّ إلزاماً لهم من نقد غيره له؛ لأنّ ذلك صادرٌ عن واحدٍ ممّن ينهج منهجهم، ويسير في ركابهم؛ فيقول بقولهم في تأويلِ نصوص الصفات..

لذلك كان اعتماد شيخ الإسلام رحمه الله على كلامه في هدم حجّة الخصم دليلاً على فطنته رحمه الله، وإدراكه لما هو أشدّ وقعاً في نفس المخالف.

يقول الآمديّ في معرض تضعيفه لدليل الاختصاص: «.. وهذا المسلك [2] ضعيف أيضاً؛ إذ لقائلٍ أن يقول: المقدّمة الأولى وإن كانت مسلّمة، غير أنّ المقدّمة الثانية؛ وهي أنّ كلّ مفتقر إلى المُخصِّص مُحدَثٌ، وما ذُكِر في تقريرها: باطلٌ»[3].

(١) تقدمت ترجمته ص ٢/ ١٩٨.

(٢) يقصد دليل الاختصاص.

(٣) أبكار الأفكار للآمدي ٢/ ٣٣٠ ـ ٣٣١. وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٤، ٤/ ٢٦٩.

وقد عقّب شيخ الإسلام على كلام الآمديّ هذا بقوله: «قلت: هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون[1]؛ فإنّ هذا [2] يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك[3]، من غير عكس؛ إذ كلاهما مفتقر إلى بيان امتناع حوادث متعاقبة دائمة[4]، وقد عُرِف ما فيه. وهذا [5] يزيد باحتياجه إلى بيان أنّ الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون، وهذا يُخالف فيه جمهور العقلاء. وهذا [6] مبنيُ على مقدّمات؛ على أنّه لابُدّ له من قَدْر[7]، أو اجتماع أو افتراق، وأنّ ذلك لا يكون إلا بمُخصِّص، وأنّ كلّ ما لابُدّ له من مُخصِّص فهو مُحدَث»[8].

فدليل الاختصاص يزيد عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام باحتياجه إلى إيضاح عدم خلوّ الجسم عن صفات أخرى حادِثة غير الحركة والسكون؛ ككونه ذا شكلٍ، أو مقدارٍ، أو في حيّزٍ - على حدّ زعم أصحابه، وهذا لا يُوافق عليه جمهور العقلاء؛ إذ ليس التحيّز، والقَدْر دليلاً على الحدوث عندهم..

وأيضاً قول أصحاب دليل الاختصاص بتناهي الأجسام، وبِدُبّيّة اجتماعها وافتراقها، وأنّ ذلك لا يكون إلا بمُخصِصّ ممّا زادوا فيه على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فزاد دليلهم إغراقاً في

---

(١) يُريد رحمه الله أنّ دليل الاختصاص أضعف من دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

(٢) يعني دليل الاختصاص.

(٣) يعني دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

(٤) تقدم توضيح ذلك في مسألة حوادث لا أول لها.

(٥) أي دليل الاختصاص.

(٦) أى دليل الاختصاص.

(٧) وهذا ما يُعرف عندهم بتناهي الأجسام.

(٨) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥. وانظر نقض أساس التقديس له ١/ ١٨٣.

البدعة، ونزولاً عن دليل الأعراض في دركاتها.

ولم يقتصر تضعيف الآمديّ لدليل الاختصاص، وردّه له على المقدّمة الثانية منه، بل شمله كلّه في موضع آخر، فنقده، وتوجّه طعنه خلال النقد على تطبيق أصحاب هذا الدليل لدليلهم على ذات الله تعالى؛ فبيّن أنَّ هذا ممّا لا يُسلّم لهم.

يقول الآمديّ ذاكراً طريقة هؤلاء النفر القليل من الأشعريّة الذين أخذوا بدليل الاختصاص، وموضّحاً تطبيقهم لدليلهم هذا على ذات الله سبحانه وتعالى: «وقد سلك بعض الأصحاب في الردّ على هؤلاء[1] طريقاً شاملاً، فقال: لو كان الباري مقدَّراً بقدرٍ، متصوِّراً بصورة، متناهياً بحدّ ونهاية، مختصاً بجهة، متغيّراً بصفة حادثةٍ في ذاته، لكان مُحْدَثاً؛ إذ العقل الصريح يقضي بأنّ المقادير ـ في تجويز العقل ـ متساوية، فما من مقدار وشكل يُقدّر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره؛ فاختصاصه بما اختصّ به من مقدارٍ أو شكل أو غيره يستدعي مُخصِّصاً، ولو استدعى مخصّصاً لكان الباري محدَثاً»[2].

وعقّب الآمديّ على كلامهم ناقداً له بقوله: «لكن هذا المسلك ممّا لا يقوى. إنّه وإن سُلّم أنّ ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وأنّ ما وقع منها لابُدّ له من مُخصّص. لكن: إنّما يلزم أن يكون الباري حادثاً أنْ لو كان المخصّص خارجاً عن ذاته ونفسه. ولعلّ صاحب هذا القول لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري

(١) في الردّ على مُثبتي العلوّ لله تعالى. فالآمدي مثل أصحابه من متأخّري الأشعريّة ينكر علوّ الله على خلقه، ولكنه لا يسلك في تعليل ذلك دليل الاختصاص؛ كفعل بعض الأشعريّة.

(٢) غاية المرام للآمدي ص ١٨١.

تعالى حادِثاً، ولا مُحوجاً إلى غيره أصلاً»[1].

فدليل الاختصاص ـ عند الآمديّ ـ ضعيفٌ، وممّا لا يقوى ـ على حدّ قوله، ولا يصلح أن يُطبّق على ذات الباري جلّ وعلا. .

وبهذا الردّ من الآمدي، (شهد شاهدُ من أهلها) على ضعف دليل الاختصاص، وفساده، وبطلان صنيع من طبّقه على ذات الله تعالى، خالق كلّ شيء سبحانه. .

وتركُ المخالفين يردُّ بعضهم على بعض من ديدن شيخ الإسلام رحمه الله وصنيعه، وهو سمة واضحة من سمات منهجه الفريد ـ رحمه الله ـ مع المخالف؛ فتناطح أقوال المخالفين مع بعضها تعمل على إضعافها في نفوس أصحابها، ولدى الآخرين. .

---

(١) غاية المرام للآمدي ص ١٨١. وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٥ ـ ٣٨٨؛ فقد نقل كلام الآمدي مطوّلاً.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنصّ دليل الاختصاص

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مناقشة المقدّمة الأولى:

(افتقار المخصَّص إلى مخصِّص).

المطلب الثاني:مناقشة المقدّمة الثانية:

(كل ما يفتقر إلى مُخصِّص فهوحادِث).

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لنصّ دليل الاختصاص

استدلّ أصحاب دليل الاختصاص بدليلهم على حدوث الأجسام، وبالتالي حدوث العالَم المشتمل على هذه الأجسام؛ فقالوا: أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يُخصّصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وما كان كذلك فهو مُحدَثٌ[1].

وقد تقدّم الكلام على أنّ دليل الاختصاص مكوّنٌ من مقدّمتين:

إحداهما: المخصَّص لابُدّ له من مخصِّص.

الثانية: كلّ ما يفتقر إلى مُخصّص فهو حادِثٌ.

وقد بَنَى أصحاب هذا الدليل المقدّمةَ الثانية من دليلهم؛ كلّ ما يفتقر إلى مخصِّص فهو حادثِ ـ على أحد أمرين ـ كما تقدّم [2]:

١ـ على تناهي الأجسام، وكونها في النهاية ذات قَدْرٍ. .

٢ ـ على اجتماع الأجسام وافتراقها. .

وقد تقدّم تفنيد هذه الحجّة ـ اجتماع الأجسام وافتراقها دليلُ على حدوثها ـ في دليل الأعراض وحدوث الأجسام[3]، واتّضح آنذاك أنّ قولَهم: (لابُدّ للجسم من اجتماع وافتراق): مبنيٌّ على مسألة الجوهر

---

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي ٢/٣٢٨. وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥١.

(٢) انظر ص ٢٠ من هذا الجزء.

(٣) تقدّم ذلك فى٢/ ٢٩٦.

الفرد. وتبيَّن أنّ أكثر المتكلّمين؛ أصحاب الدليل المتقدّم دليل الأعراض وحدوث الأجسام يُنكرونه[1].

وبقيت الحجّة الأولى ـ التي بُنيت على المقدّمة الثانية: تناهي الجسم، وكونه ذا قَدْرٍ في النهاية: دليلٌ على حدوثه.

وهي التي سينصبّ عليها النقد والمناقشة في هذا المبحث إن شاء الله، مع مناقشة المقدّمة الأولى من هذا الدليل.

ومناقشة المقدّمة الأولى من هذا الدليل، مع الحجّة الأولى التي بُنِيَت عليها المقدّمة الثانية، يستدعي تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين..

(١) انظر ص ٢/٢٩٦ ـ ٢٩٧. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٦.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٨٧.

المطلب الأول

مناقشة المقدّمة الأولى

افتقار المخصَّص إلى مُخصِّص

المقدّمة الأولى: كانت في الأصل - في دليل الأعراض وحدوث الأجسام: «كلّ مُحدَثٍ لا بُدَّ له من مُحدِث».

- و المُحدَث لا بُدّ له من مُحدِث: أمرٌ بدهيّ عند الخاصّة والعامّة.

وقد جعلها أصحاب دليل الاختصاص: المُخصَّص لا بُدّ له من مُخصّص..

وهذا أمرٌ بدهيّ أيضاً؛ «فإنّ القائل إذا قال: التخصيص يفتقر إلى مخصّص، والتقدير إلى مقدّر، كان بمنزلة من يقول: التحريك يفتقر إلى مُحرِّك، وأمثال ذلك. وهذا لا ريب فيه؛ فإنّ التخصيص مصدر: خصَّص يُخصِّص تخصيصاً، وكذلك التقدير، والتكليم، ونحو ذلك. ومصدر الفعل المتعدّي، لا بُدّ له من فاعلٍ يتعدّى فعله، فإذا قُدِّر مصدر متعدٍّ بلا فاعلٍ يتعدى فعله، كان متناقضاً»(١).

فقول أصحاب هذا الدليل: (المُخصَّص لا بُدّ له من مُخصّص، أوالتخصيص يفتقر إلى مُخَصّص) لا يُعاب عليهم، وإنّما يُعاب التطويل، والتبعيد الذي أدخلوه على هذه الجملة..

فقد زاد أصحاب دليل الاختصاص على هذه المقدّمة: أنّ المُحدَث لا يختصّ بوقتٍ دون وقتٍ إلا بُمخصِّص والأوقات متماثلة، والأمور

متماثلة، فيمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصِّص منفصلٍ[1].

ثمّ زادوا: التخصيص ممكنُ، والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه، أو لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا بمُرجِّحٍ[2].

فسلكوا في هذه المقدّمة «من التطويل والتبعيد ما لا يُحتاج إليه. بل ربّما كان فيه مضرّة»[3].

وقد تركوا الأمر البدهيّ (المحدَث لابدّ له من محدِث)، وخاضوا في متاهة لا يُدرى آخرها، مع أنّ «العلم بأنّ المحدَث لابدّ له من محدِث، هو أبده للعقل، وأرسخ في القلب، وأظهر عند الخاصّة والعامّة، من تخصيص بعض الأزمان بالحدوث دون بعضٍ»[4].

فالتطويل في المقدّمة الأولى: (المخصَّص لا بُدّ له من مُخصِّص)، والتبعيد الذي فيها، نزل بها عن درجة مقدمة دليل الأعراض وحدوث الأجسام: (المُحدَث لابُدّ له من مُحدِث).. مع التسليم بأنّها صحيحة بمجملها..

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٨٦.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٨٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ١٢٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣١٠.

المطلب الثاني

مناقشة المقدّمة الثانية

كلّ ما يفتقر إلى مُخصِّص فهو حادث

تقدّم أنّ أصحاب دليل الاختصاص بَنَوْا المقدّمة الثانية من دليلهم ـ (كلّ ما يفتقر إلى مخصِّص فهو حادِث ـ على أحد أمرين:

١ ـ على تناهي الأجسام، وكونها في النهاية ذات قَدْرٍ. . .

٢ـ على اجتماع الأجسام وافتراقها. . .

وقد تقدّم تفنيد قولهم: اجتماع الأجسام وافتراقها دليلٌ على حدوثها[1]. . .

وبقيت الحجّة الأولى ـ التي بُنيت على المقدّمة الثانية: (تناهي الجسم، وكونه ذا قَدْرٍ في النهاية: دليلٌ على حدوثه). .

وهي التي سينصبّ عليها النقد والمناقشة في هذا المطلب إن شاء الله تعالى. .

فأقول وبالله التوفيق:

من المُلاحظ على من قال بدليل الاختصاص من الأشعرية أنّهم عمّموا حجّتهم؛ فقالوا بحدوث كلّ ذي قَدْرٍ؛ جاعلين القَدْرَ سمةً من سمات الحدوث؛ لافتقاره إلى مُخصِّص. .

ومرادهم من ذلك: نفي القَدْر عن الله تعالى؛ لئلا يكون جسماً حادِثاً. . وبالتالى نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء المستلزمتين أن يكون

---

(١) تقدّم ذلك فى ٢/٢٩٦.

المتّصف بهما في حيّزٍ ومكان، وبالتالي أن يكون ذا قَدْر . .

وهذه المقالة في إنكار القَدْر تؤدّي في النهاية:

١ ـ إمّا إلى إنكار الخالق جلّ وعلا . .

٢ ـ أو إنكار أي صفة له سبحانه وتعالى، ليس العلوّ والاستواء فحسب.

وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الحجّة، ووقف مع أصحاب دليل الاختصاص عدّة وقفات بشأنها.

الوقفة الأولى: أنكر شيخ الإسلام رحمه الله على أصحاب هذا الدليل تفريقهم بين القَدْر والصفة من حيث إثباتهما لله تعالى، أو نفيهما عنه.

وبيَّن رحمه الله تعالى أنّ «كلّ شيء له حقيقة تخصّه، وقَدْر، وصفات تقوم به. فهنا ثلاثة أشياء: المقدار، والحقيقة، وصفات الحقيقة»(١).

فكلّ موجودٍ ـ إذاً ـ لا بُدّ له من قَدْرٍ وصفة، فما يُقال في أحدهما يُقال في الآخر، وما يُقال في مسألة القَدْر، يُقال في مسألة الصفات. .

سبب ذلك: أنّ «القَدْرَ صفةٌ من صفات ذي القَدْر؛ كألوانه، وأكوانه، وسائر ما يُمكن أن يتّصف به الجسم؛ من الحياة، والعلم والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، وغير ذلك. فإنّ صفاته نوعان: منها ما يختصّ بالأحياء؛ مثل هذه الصفات. ومنها ما يشترك فيه الحيّ وغيره؛ كالأكوان، والقَدْر، والطعم، والريح»(٢).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

فكون القَدْرِ صفةً من صفات ذي القَدْر، يجعل ما يُقال فيه يُقال في الصفات، وبالعكس.

«فإذا قال القائل: كلّ ذي قَدْرٍ، يمكن أن يكون قَدْره على خلاف ما هو عليه، كان بمنزلة أن يقول: كلّ موصوف يمكن أن يكون موصوفاً بخلاف صفته. فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها، كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها. بل القَدْرُ من الصفات»[1].

فلا يجوز إذاً التفريق بين القَدْر والصفة..

ولكنّ أصحاب هذا الدليل من الأشعريّة ناقضوا ذلك؛ ففرّقوا بين القَدْر والصفة، ومهّدوا لخصومهم ـ بصنيعهم ـ الطريقَ كي يطعنوا في مذهبهم..

فلو سُلمّت للأشعريّة حجّتهم في القَدْرِ«كلّ ذي قَدْرٍ فهو جسم»، لسُلِمّت للفلاسفة والمعتزلة حجّتهم في الصفات «كلّ ذي صفةٍ فهو جسم»، وأمكن لهم ـ أي للفلاسفة والمعتزلة ـ حينئذٍ أن يصموا الأشعريّة بالتجسيم لإثباتهم بعض الصفات..

والحقّ أنّه لا فرق بين الصفة والقَدْر؛ فالقَدْر من جملة الصفات..

ولا يُسلَّم لكلا الفريقين تعميمَ قاعدتهم؛ فليس كلّ ذي قَدْر مُحدَثٌ، ولا كلّ ذي صفةٍ كذلك..

الوقفة الثانية: ركّز فيها شيخ الإسلام الكلام على دعوى أصحاب هذا الدليل: وجوب افتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصّص يُخصّصه بما هو عليه من قَدْر؛ فردَّ ـ رحمه الله ـ على زعمهم أنّ ذا القَدْر يمكن أن يُوجد

(١) درء تعارض االعقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٦.

على خلاف ما هو عليه؛ أكبر، أو أصغر ممّا هو عليه، وهذا يجعله ـ على حدّ زعمهم ـ مفتقراً إلى مُخصّص. .

يقول في معرض ردّه على ذلك: «قول القائل: كلّ ذي قَدْر يمكن أن يكون أكبر، أو أصغر. أو كلّ ذي وصفٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف، ونحو ذلك. .»[1].

يُقال لهذا القائل: «أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجي؟

ـ والفرق بينهما: أنّ الإمكان الذهني معناه: عدم العلم بالامتناع؛ فليس في ذهنه ما يمنع ذلك. والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج. والإنسان يُقدِّر في نفسه أشياء كثيرة يُجوّزها ولا يعلم أنها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمور أُخَر.

فإن قال: أُريد به الإمكان الذهني، لم ينفعه ذلك؛ لأنّ غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له.

وإن قال: أُريد الإمكان الخارجي؛ وهو أنّي أعلم أنّ كلّ موصوفٍ بصفة، أو كلّ ذي قَدْر يمكن أن يكون بخلاف ذلك: كان مجازفاً في هذا الكلام؛ لأنّ هذه قضيّة كُليّة [2] تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى، وليس معه دليل يدلّ على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد. غايته: أنّه رأى بعض الموصوفات والمقدَّرات يقبل خلاف ما هو عليه. فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٨.

(٢) القضيّة الكُليّة: هي القضية التي تتناول كُلّ الكميّة من حيث الحكم. فقول الله تعالى في سورة الرحمن: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾؛ يُفيد تعميم حكم الفناء على كُلّ من على الأرض. (انظر المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين للآمدي ص ٥٨ ـ ٥٩).

ـ لاختلاف الحقائق.

ـ ولأنّ هذا ينعكس عليه؛ فيُقال له: لم نَر إلا ما له صفة وقَدْر، فيُقاس الغائب على الشاهد. ويُقال: كلّ قائم بنفسه فله صفة وقَدْر. وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم، فإنّ هذا لا يُعلم انتقاضه»[1].

فكلا الإمكانين ـ بالنسبة لوجود ما له صفة وقَدْر على خلاف ما هو عليه ـ منتقضان؛ سواء الذهنيّ منهما والخارجي..

والإمكان الذهني ظنّي، وغايته كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له»[2].

والإمكان الخارجي ينعكس على من أخذ به مستدلاِ بوجود بعض الموصوفات والمقدَّرات على خلاف ماهي عليه ـ على حدّ زعمه: بأنّ الموجودات المشاهَدة في الخارج لها صفة وقَدْر لم تُر على خلافها.

«والنّاس متفقون على أنهم لم يَرَوْا موجوداً إلا له صفة وقَدْر، وليسوا متفقين على أنّ كلّ ما رَأَوْه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقَدْره مع بقاء حقيقته التي هو بها هو، ولكن مع استحالة حقيقته، فاستحالة قَدْره وصفاته أولى »[3].

فالموجود لا يُرى على خلاف صفاته وقَدْره ما لم تتحوّل حقيقته إلى أخرى. وهذا ليس موضع الخلاف.

الوقفة الثالثة: ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ قول أصحاب دليل الاختصاص بافتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص يُخصّصه بما هو عليه من

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩.
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٩.
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

قَدْر: مُعارضٌ بالحقائق في نفسها، وفي صفاتها اللازمة لها. .

فيمكن أن تطّرد دعواهم: وجوب افتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص يُخصّصه بما هو عليه من قَدْر، فتشمل حقائق الموجودات نفسها؛ ويقال حينئذ: كلّ موجود له حقيقة تخصّه، واختصاصه بها يفتقر إلى مخصِّص. .

ويمكن أن تطّرد أيضاً، فتشمل الصفات اللازمة للحقائق. .

ويمكن أن تطّرد أيضاً، فتشمل وجود الله، وإثباته جلّ وعلا أيضاً، والحقيقة التي تخصّه ولا يُشركه فيها غيره تبارك وتقدّس. .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله راداً على دعواهم: وجوب افتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص يُخصّصه بما هو عليه من قَدْر: «يُقال: هذا بعينه مُعارَض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها. فإنّه يمكن أن يُقال: كلّ موجودٍ له حقيقة تخصُّه يمتاز بها عن غيره؛ فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصِّص. ويُقال أيضاً: كلّ موجودٍ له صفات لازمة تخصُّه، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقرُ إلى مُخَصِّص»(1).

بل إنَّ دعواهم تلك يمكن أن تطّرد أيضاً ـ كما تقدّم، فتشمل وجود الله جلّ وعلا، وما يختصّ به ولا يُشركه فيه غيره تبارك وتعالى. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «من المعلوم أنّه قد عُلم بضرورة العقل واتفاق العقلاء، أنّه لابُدّ من وجود: واجبٍ بنفسه قديم، وموجودٍ ممكن محدَث؛ فإنّا نشاهد حدوث الحوادث، والحادثِ ممكن وإلا

---

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦٠.

لما وُجِد، وليس بواجبٍ بنفسه وإلا لم يُعدَم»[1].

«فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدَث، وواجبٍ وممكن، فمن المعلوم أنّهما يشتركان في مسمّى الوجود والماهية، والذات والحقيقة، وغير ذلك. ويختصُّ الواجب بما لا يُشركه فيه غيره. بل من المعلوم بالضرورة أنّ الواجب له حقيقة تخصَّه لا يُشركه فيها غيره. فإنْ كان كلّ مختصّ يفتقر إلى مخصِص مباين له، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصِصّ مباينٍ له، فلا يكون في الموجودات قديمُ ولا واجِب، فيلزم حدوث الحوادِث بلا مُحدِث، ووجود الممكنات بلا واجِب»[2].

فواجب الوجود، القديم، الأزليّ، موجود. وممكن الوجود، المحدَث، موجود. وواجب الوجود يختصُّ بما لا يُشركه فيه غيره؛ فله ذات وحقيقة تخصُّه لا يُشركه فيها غيره..

فوفق دعوى أصحاب هذا الدليل ـ دليل الاختصاص ـ، وبناءً على قاعدتهم: (كلّ مختصّ يفتقر إلى مُخصِّص مباينٍ له): يلزم أن يكون اختصاص واجب الوجود بما اختصّ به، لا بُدّ له من مخصّص؛ فيلزم تعطيل وجود الواجب تعالى، ويلزم أن تكون الموجودات كلّها بلا استثناء ممكنة؛ لأنّ ما يفتقر إلى مخصِّص ممكن، ومُحدَثٌ ـ بزعمهم.

«وهذا كما أنّه معلوم الفساد بالضرورة، فلم يذهب إليه أحدٌ من العقلاء، بل غاية الدهريّ المعطّل الكافر أن يقول: العالم قديم واجب الوجود بنفسه، لا يقول: إنّه ممكن محدَث ليس له مُبدِع. وإذا قال

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦١.

الدهري"[1]: إنّ العالَم واجب الوجود بنفسه، لزمه أنّ الواجب بنفسه مختصّ عن غيره بصفات لا يُشركه فيها غيره؛ كالحوادِث من الحيوان والنبات والمعدن. ففي الجملة: «كلّ عاقل مضطر إلى إثبات موجود واجب بنفسه، له حقيقة يختصّ بها عمَّا سواه، من غير مخصِّص مباينٍ له خصَّصه بتلك الحقيقة»[2].

الوقفة الرابعة:ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ قول أصحاب دليل الاختصاص بافتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص مباينٍ له يُخصِّصه بما هو عليه من قَدْر: إنّما هو توهم باطل، ووسواس شيطاني؛ لأنّه في النهاية لا يقف عند حدّ الممكن المحدَث، بل يتعدّاه إلى الواجب القديم جلّ وعلا...

يقول رحمه الله: «فإذا كان قد عُلِم أنّه لابُدّ من موجود بنفسه، مختصّ بخصائص لا يُشركه فيها غيره، ولا يحتاج فيها إلى مباينٍ له، كان توهّم المتوهّم أنّ كلّ مختصّ فلا بُدّ له من مخصّص مباين له، توهّماً باطلاً شيطانياً، وهو من جنس ما ذكره النبيّ ﷺ في الحديث الصحيح، لمّا قال: «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُم، فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: الله. فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ الله؟ فَإِذَا وَجَدَ أَحَدَكُم ذَلِك، فَلْيَسْتَعِذْ بِالله، وَلْيَنْتَهِ»[3].

---

(١) نسبة إلى الدهريّة؛ وهي فرقة قديمة جحدت الخالق القادر المدبرّ الصانع جلّ وعلا، وقالت بقدم العالَم، وزعمت أنّ الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان؛ كذلك كان، وكذلك يكون؛ فالجامع هو الطبع، والمُهلك هو الدهر.
(انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٧٩. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١/ ٩. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٤١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما. تقدم تخريجه ٢/ ٣٢٨.

وفي حديث آخرَ: «لا يَزَالُ النَّاسُ يَتَسَاءَلُوْنَ، حَتَّى يَقُوْلُوْا: هَذَا الله خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَمَنْ خَلَقَ الله؟»[1]»[2].

وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حدّ الموجود الممكن المحدَث، بل يتعداه إلى الواجب (*) القديم (*) الخالق جلّ وعلا..

(١) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما. تقدّم تخريجه ٢/٣٢٨.
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٦٩.
(*) تطلق هذه الألفاظ على الله تعالى على سبيل الإخبار، لا على أنّها أسماء له جلّ وعلا.

المبحث الثالث

بيان تناقض أصحاب هذا الدليل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تناقض أصحاب هذا الدليل في دعواهم: (افتقار المخصَّصات إلى مخصِّص).

المطلب الثاني: تناقض أصحاب هذا الدليل في نفي المقدار عن الذات وإثباته للصفات.

المبحث الثالث

بيان تناقض أصحاب هذا الدليل

من سمات الحقائق أنّها لا تتعارض ولا تتناقض..

وعكسها الأباطيل؛ التي تتّسم بالتناقض والتعارض..

وسبب ذلك: أنّ الأولى صلبة البناء، قويّة الأساس، عميقة الجذور. والثانية مبنيّة على شفا جرفٍ هار..

ولمّا كان دليل الاختصاص قد بُنِيَ على شفا حرفٍ هارٍ؛ فمصدره المبتدعة المعارضين للنصوص بمعقولاتهم؛ بدءاً بالمعتزلة، وانتهاء بابن سينا[1]، وسلفه من الفلاسفة أعداء الإسلام: لذلك نال هذا الدليل أوفر الحظّ والنصيب من التعارض والتناقض اللذين هما نتيجتان حتميّتان من نتائج الحَيد عن الكتاب والسنة، والبعد عن المنهل العذب الزلال.

فتناقض أصحاب هذا الدليل ظاهر في كتبهم، وأكتفي بذكر مثالين على ذلك؛ ذكرهما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، مرشداً بذكرهما إلى لجلجة الباطل، ووضوح الحقّ..

وهذان المثالان يتّضحان بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين..

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١.

المطلب الأول

تناقض أصحاب هذا الدليل

في دعواهم

افتقار المخصَّصات إلى مُخصِّص

تقدّم الكلام على أنّ أصحاب دليل الاختصاص يرون حتميّة افتقار المخصَّصات إلى مخصِّص..

لكنّ هذه القاعدة لم تطّرد عندهم على الدوام، فنراهم قد ناقضوا أنفسهم في موضع آخر، سمحوا فيه بوجود الممكنات بلا مُخصِّص..

وهذا تناقض صريح، ونسف واضح للقاعدة التي بنى عليها أصحاب دليل الاختصاص دليلهم..

ويتّضح هذا التناقض عند أصحاب هذا الدليل - من الأشعريّة - في مسألة: وجود المحدَثات والكائنات بعد أنْ لم توجد..

فإنّهم لو سئلوا في هذه القضيّة، وقيل لهم: لِمَ لَمْ توجد المحدَثات، أو الممكنات قبل وقت وجودها؟ أو: لِمَ لَمْ تكن وقت وجودها أكبر ممّا هي عليه، أو أصغر؟..

لأجابوا: «القادر المختار يُرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مُخصِّص»(١).

يقول الشهرستاني(٢) - وهو واحد من أصحاب دليل الاختصاص،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٠.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١/ ١٤٢.

وأحد الذين يقولون بوجوب افتقار المخصَّصات إلى مخصّص ـ حاكياً عن قدرة الله تعالى: «القدرة توقِع المقدور ولا تخصّص..»[1].

فلو وجد ثمّ مقدوران، وحصل أحدهما دون الآخر، فذلك حَدَث من غير مخصِّص..

ويقول الإيجي[2] ـ وهو أيضاً واحد من أصحاب دليل الاختصاص، وأحد الذين يقولون بوجوب افتقار المخصَّصات إلى مخصّص ـ: «تعلّق القدرة بأحد الضدّين؛ إما لذاتها: فيستغنى الممكن عن المرجّح وأنه يسدّ باب إثبات الصانع وأيضا يلزم قِدم الأثر. وإما لا لذاتها: فيحتاج إلى مرجّح، ويلزم التسلسل. والجواب: أنّ تعلّقها إنّما هو بذاتها..»[3].

فالصحيح عند الإيجي أنّ تعلّق القدرة بأحدّ الضدّين لذاتها؛ فيستغني الممكن بذلك عن المرجّح، ويلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجّح: ترجيح أحد طرفي الممكن من غير المرجّح.

وفي هذا معارضة لافتقار المخصَّصات عندهم إلى مخصِّص..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله مخاطباً أصحاب دليل الاختصاص، مبيناً لهم تناقضهم: إنّكم «قلتم: لا بُدّ للتخصيص من مخصّص، ثمّ قلتم: كلّ الممكنات مخصَّصة، ووجدت بدون مخصصّ، بل رجَّح المرجِّح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصّص. وإذا جوّزتم في الممكنات وجود المخصَّصات بدون مخصِّص، مع أن نسبة القادر إليها نسبة واحدة: فالموجود بنفسه أولى أن يستغني عن مخصّص ممّا اختصّ به من ذاته وصفاته؛ وذلك أنّه من المعلوم أنّ وجود ذاته وصفاته أولى من مفعولاته. وإذا جوّزتم أن يكون مُخصِّصاً لمفعولاته المختصّة بحقيقة وقَدْرٍ

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٤١.

(٢) تقدمت ترجمته ص١/ ١٦١.

(٣) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٨١. وانظر المصدر نفسه ص٢٩١.

وصفة بلا مُخصِّص أصلاً، فتجويزكم أن تكون ذاته المختصّة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مُخصِّص بطريق الأولى»[1].

فتجويز أصحاب هذا الدليل أن يكون الله تعالى مُخصِّصاً لمفعولاته المختصّة بحقيقة وقَدْر وصفة بلا مُخصِّص أصلاً، يستلزم من باب أولى تجويزهم أن تكون ذاته تعالى المختصّة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مُخصِّص..

« وهذا لا ينعكس؛ فإنّه إذا قيل: إنّ أفعاله تفتقر إلى مخصِّص، لم يلزم أن تكون ذاته مفتقرةً إلى مخصِّص؛ فإنّ ذاته واجبة الوجود بنفسها، فهي لا تفتقر إلى سببٍ أصلاً. بخلاف مفعولاته: فإنّها مفتقرةٌ إلى سبب. وما افتقر إلى فاعلٍ جاز أن يُقال: هو مفتقرٌ إلى مخصِّص، بخلاف ما لا يفتقر إلى فاعل، فإنّه لا يجب أن يفتقر إلى مُخصِّص»[2].

فوجود ذاته المقدّسة تبارك وتعالى بنفسها لم يُحوجها إلى موجِدٍ مباين، ولا إلى سببٍ أصلا، بخلاف مفعولاته جلّ وعلا؛ فإنّها قد وجدت بإرادته تعالى وقدرته. وما وجد بسبب جاز افتقاره إلى مخصِّص، بخلاف ما وجد بنفسه بلا سبب أصلاً.

فيسوغ عقلاً أن نقول: « ما افتقر إلى سببٍ، أو ما افتقر إلى فاعلٍ، أو ما افتقر إلى علم: افتقر إلى مُخصِّص. وما لم يفتقر إلى شيءٍ من ذلك، لم يفتقر»[3].

إذاً: قد فُهِم مُراد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من إيراد هذا التناقض؛ وهو التنبيه على أنّ المفتقر إلى سببٍ، بخلاف ما لا يفتقر إلى

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٠. وانظر المصدر نفسه ٤/ ٢٧٠.
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٠.
(٣) المصدر نفسه ٣/ ٣٧٠-٣٧١.

ذلك أصلاً، فلا يُقاس هذا على هذا، بل من حقّ ما لا يفتقر إلى شيءٍ أن يميزّ عن المفتقر إلى شيء.

وقد نبّه رحمه الله على أنّ جعلَ المفتقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى المخصِّص، وجعلَ الغنيّ عن الفاعل يفتقر إلى المخصِّص: قلبٌ للحقائق، وتنكيس للوقائع، وردّ للكلام المعقول الصريح.

ومراده بذلك لفت الانتباه إلى صنيع أصحاب هذا الدليل الذين زعموا أنّ اختصاص الربّ تبارك وتعالى ـ الغنيّ عن كلّ شيْءٍ ـ بالقَدْرِ لا بُدّ له من مُخصِّصٍ، مع تجويزهم وجود الممكنات ـ المفتقرة إلى الأسباب ـ بدون مخصِّص..

فهذا تناقضٌ واضحٌ بلا شكّ..

ومقارنة شيخ الإسلام رحمه الله بين الغنّي عن كلّ شيء، والمفتقر إلى الفاعل: محلّ إلزام لأصحاب هذا الدليل، لا محيد لهم عنه؛ سيّما وأنّهم قد ردّوا بصنيعهم النصوص القرآنيّة، والأحاديث النبويّة الصحيحة التي وردت بإثبات علوّه جلّ وعلا على خلقه، واستوائه تقدّست أسماؤه وصفاته على عرشه.

فلا ريب أنّ اعتراض أصحاب هذا الدليل على علوّ الله تعالى على خلقه، واستوائه على عرشه، بدعوى أنّ ذلك يلزم منه أن يكون له قَدْر، واختصاصه بهذا القَدْر لا بُدّ له من مخصِّص: اعتراض مرفوض، متناقضٌ مع قولهم في وجود المخلوقات: أنها وجدت بدون مُخصِّص..

المطلب الثاني
تناقض أصحاب هذا الدليل
في نفي المقدار عن الذات
وإثباته للصفات

إن من أعظم التناقضات التي وقع فيها أصحاب دليل الاختصاص: جمعهم بين نفي المقدار عن الذات، وإثباته للصفات..

فهم قد نَفَوْا علوّ الله على خلقه، واستوائه على عرشه؛ مستندين إلى دليلهم؛ زاعمين أنّ إثبات هاتين الصفتين، يلزم منه أن يكون لله تعالى قَدْر، واختصاصه بهذا القَدْر لا بُدّ له من مُخصِّص. وهذا مُحال ـ بزعمهم؛ لئلا يكون حادِثاً؛ إذ افتقار المخصَّصات إلى مُخصِّص يدلّ على حدوثها.

فنَفَوْا المقدار عن الذات...

ولكن نراهم رغم نفيهم لهاتين الصفتين، وغيرهما من الصفات: يُثبتون للربّ جلّ وعلا سبع صفات ـ أو ثمان على اختلاف بينهم، وفي هذا تحديد مقدارٍ للصفات..

فتناقضوا حين حدّدوا صفات الباري جلّ وعلا بسبع ـ أو ثمان، فجعلوا لعدد الصفات مقداراً، في حين نفوا المقدار عن الذات.

يقول عبد القاهر البغدادي[1] ـ واحد من القائلين بدليل الاختصاص ـ محدّداً عدد الصفات التي يُثبتها الأشعريّة لله تعالى: «المسألة الأولى من

---

(١) تقدمت ترجمته ١/١٤٣.

هذا الأصل[١]: في بيان عدد الصفات الأزليّة. أجمع أصحابنا على أنّ قدرة الله عزّ وجلّ، وعلمه، وحياته، وإرادته، وسمعه، وبصره، وكلامه صفات له أزليّة.. إلى أن قال: وأجمعوا على أنّ هذه الصفات السبع أزليّة، وسمّوها قديمة.. وأثبت البقاء له صفة أزليّة جميع أصحابنا، غير القاضي أبي بكر محمد بن الطيب[٢]..»[٣].

وبنحو قوله قال الشهرستاني[٤]، واحد من أصحاب دليل الاختصاص[٥].

ونقل الإيجي[٦] ـ وهو واحدٌ من أصحاب دليل الاختصاص أيضاً ـ إجماع الأشعريّة على إثبات هذه الصفات، وذكرها مفصّلة[٧].

فالأشعريّة إذاً ـ وأصحاب دليل الاختصاص منهم ـ قد جعلوا لعدد الصفات مقداراً. بينما نراهم قد نَفَوْا المقدار عن الذات..

وقد تفطّن لهذا التناقض رأس من رؤوسهم، بل وواحدٌ من القائلين بدليل الاختصاص؛ وهو الشهرستاني؛ فأورد على نفسه من الاعتراضات، وذكر من اللوازم ما اعترف معه بالحَيْرة..

ولا ريب أنّ هذه اللوازم التي أوردها قد زعزعت ثقته في دليل الاختصاص، وأبانت له عدم جدواه، وأظهرت عدم صلاحيته لنفي

---

(١) يقصد الأصل الرابع من أصول كتابه؛ وهو في بيان الصفات القائمة بالإله سبحانه. (انظر أصول الدين للبغدادي ص٨٩).

(٢) الباقلاني. تقدمت ترجمته ١/ ٣٨٢.

(٣) أصول الدين للبغدادي ص٩٠.

(٤) تقدمت ترجمته ١/ ١٤٢.

(٥) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٨١.

(٦) تقدمت ترجمته ١/ ١٦١.

(٧) انظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٩ـ ٢٩٩.

صفات الله . .

والشهرستاني ـ كما مرّ ـ أحد المعتمدين على دليل الاختصاص في مناظرته للقائلين بالعلوّ والمباينة[1].

وقد خطرت له هذه اللوازم في معرض مناظرته لمن أثبت العلوّ والاستواء . .

يقول الشهرستاني بعد أن احتجّ بأنّ الاختصاص بالقَدْر يقتضي مُخصِّصاً، والاختصاص بالجهة يقتضي مُخصّصاً: «فإن قيل: بِمَ تنكرون على من يقول: إنّ القَدْر الذي اختص به[2] نهايةً وحداً واجبٌ له لذاته، فلا يحتاج إلى مُخصّص. والمقادير التي هي في الخلق إنّما احتاجت إلى مقدّر لأنّها جائزة؛ وذلك لأنّ الجواز في الجائزات إنّما يُعرف بتقدير القدرة. فلما كانت المقادير الخَلْقيّة مقدورةً عُرِف جوازها، واحتاج الجواز إلى مرجِّح. فإذا لم يكن فوق الباري سبحانه قادرٌ يقدر عليه، لم تكن إضافة الجواز وإثبات الاحتياج له. ألسنا اتفقنا على أنّ الصفات ثمان. أفهي واجبةٌ له على هذا العدد، أم جائزٌ أن توجد صفة أخرى. فإن قلتم: يجب الانحصار في هذا العدد، كذلك نقول: الاختصاص بالحدّ المذكور واجبٌ له؛ إذ لا فرق بين مقدارٍ في الصفات عدداً، وبين مقدارٍ في الذات حداً. فإن قلتم: جائزٌ أن توجد صفة أخرى.ـ نقول[3]:ـ فما الموجب للإنحصار في هذا الحدّ والعدد فيحتاج إلى مُخصِّص حاصرٍ»[4].

هذا الكلام الذي أورده الشهرستاني: من الأمور الفرضيّة التي يمكن

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٢.

(٢) مرجع الضمير إلى الله جلّ وعلا.

(٣) ليست من النصّ، وإضافتها ضرورية لفهم الكلام.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٠٦. وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٣ـ ٣٧٤.

للمخالف أن يحتج بها ـ على حدّ قول الشهرستاني ـ. .

وهو ـ أي الشهرستاني ـ رغم إيراده لهذه الإلزامات، إلا أنّه غير مقتنع بها ـ كما يبدو في الظاهر ، وتبيّن عدم قناعته في أجوبته عليها. .

فقد ذكر الخلاف في مسألة انحصار الصفات بثمان، وحاصله ثلاثة أقوال:

(١) ـ الاقتصار على الثمان صفات، ونفي ما عداها. .

وعمدة أصحاب هذا القول: أنّه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه، ولم ينصب، فلا صفة له زائدة على الثمان[١].

(٢) ـ إثبات ما زاد: كالرضا، والغضب، واليدين، والوجه، والاستواء، وغيرها[٢]. .

(٣) ـ التوقّف فيما زاد على الثمانية. . وأصحاب هذا القول يقولون: لم يقم عندنا دليلٌ على نفي ذلك ولا إثباته[٣].

وزعم الشهرستاني ـ بعد أن ذكر الخلاف في مسألة انحصار الصفات بثمان ـ أنّ أصحاب دليل الاختصاص لا يُطلقون على الصفات لفظ العدد، بل هم قد «منعوا إطلاق لفظ العدد عليها، فضلاً عن

---

(١) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٠٨ـ ١٠٩. وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٣.

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٤٤. والتمهيد للباقلاني ص٢٦٢ـ ٢٦٣. والعقيدة النظامية للجويني ص٢٣. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٠ـ ٣٨٢.

(٣) نسب شيخ الإسلام رحمه الله في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٨٣ هذا القول إلى الرازي والآمدي.

الثمانية»[1]، وهذا ـ بزعمه ـ يُبطل التعارض، ويمنع وقوع التناقض المتصوّر، ويردّ على المخالف استنكاره التفريق بين الذات والصفات؛ إذ يستغرب المخالف كيف أثبت أصحاب دليل الاختصاص لعدد الصفات مقداراً، ونَفَوْا المقدار عن الذات..

وقد ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على دعوى الشهرستاني هذه، مبيّناً أنّ ما ذكره الشهرستاني ليس فيه جواب عن الإلزام والمعارضة التى أوردها آنفاً..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن ما ذكره[2] ليس فيه جواب عن الإلزام والمعارضة؛ فإنهم عارضوه بإثبات صفات متعدّدة، سواء كانت ثمانياً، أو أكثر، أو أقل؛ فإنّ اختصاص الصفات بعدد من الأعداد، كاختصاص الذات بِقَدْرٍ من الأَقدار. وإذا كان المسمّي لا يُسمِّي ذلك عدداً، فمنازعه لا يُسمِّي الآخرَ قَدْراً. وليس الكلام في الإطلاقات اللفظيّة، بل في المعاني العقلية. وما زاد على ذلك، سواء نفى ثبوته أو نفى العلم به لا يضرّ؛ فإنّ السؤال قائم، إلا أن يُثبت المثبتُ صفاتٍ لا نهاية لعددها، وهذا ينقض قاعدة من يقول: إنه لا يوجد ما لا نهاية له، وإلا فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة، سواء عُرِف عددها أو لم يعرف»[3].

وهذا الردّ واضح جليّ، وهو مفحم للخصم، داحض لحججه..

فاختصاص الصفات بعددٍ من الأعداد، كاختصاص الذات بِقَدْرٍ من الأقدار. والأقوال في عدد الصفات مهما كثرت، فإنّ كلّ قول منها ـ

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٠٧.
(٢) يعني الشهرستاني.
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

عقلاً ـ يحددّ الصفات بعدد . .

وليس ثمّة غير أقوال ثلاثة معروفة لأهل الإثبات للصفات ـ كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله[1].

وسواء أكانت الأقوال ثلاثة، أم أكثر من ذلك: فإنّ المعارضة بالصفات باقية، سواء عُرف عددها أو لم يُعرف . .

«وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كلّ قولٍ من الأقوال الثلاثة؛ إذ لا بُدّ فيها من اختصاص، فإن كان كلّ مختصّ يفتقر إلى مخصِّصٍ مباين، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى مباين له»[2].

وبهذه الردود نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله دليل الاختصاص، وبيَّن أنّه دليل فاسد، ضعيف باعتراف الأشعريّة أنفسهم . .

وقد نهج في نقضه لهذا الدليل منهجاً فريداً؛ حيث استفاد من ردود المخالفين بعضهم على بعض، سيّما الأشعريّة الذين أخذ بعضهم بدليل الاختصاص . .

ومعلوم ما في هذا المنهج من زعزعة لثقة أصحاب الدليل في دليلهم، وحطٍ من قَدْر هذا الدليل، وإنزال من قيمته في نفوس الآخرين . .

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٠ـ ٣٨٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٥.

المبحث الرابع

بيان ما في لفظ الاختصاص من الإجمال

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الردّ الإجماليّ على إطلاق المبتدعة لفظ: «الجهة»، و«الحيز»، و«المكان»، و«الحدّ» نفياً أو إثباتاً.

المطلب الثاني: الردّ التفصيليّ على إطلاق المبتدعة لفظ: «الجهة»، و«الحيز»، و«المكان»، و«الحدّ» نفياً أو إثباتاً.

المبحث الرابع

بيان ما في لفظ الاختصاص من الإجمال

من الشبهات التي تشبّث بها المبتدعة: أصحاب دليل الاختصاص، وغيرهم من أصحاب الأدلة الأخرى في نفي علوّ الله تبارك وتعالى على خلقه، واستوائه جلّ وعلا على عرشه: شبهة: «الحيّز»، و«الجهة»، و«الحدّ»، و«المكان»؛ زاعمين أنّ اتّصاف الربّ جلّ وعلا بالعلوّ، والاستواء على العرش يقتضي: تحيّزه، وأنّه في جهة، ومكان وأنّ له حدّاً..

فهي ـ أي الشبهات الأربع ـ إذاً من الشبهات المشتركة بين دليل الاختصاص، ودليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل التركيب..

وهذه الشبهات الأربع جمعها دليل الاختصاص..

ولأجلها نفى أصحاب هذا الدليل: صفَتيْ العلوّ، والاستواء على العرش..

ووجهة نظر أصحاب دليل الاختصاص في هذا النفي: أنّ إثبات العلوّ لله، والاستواء على العرش؛ يعنى اختصاصه بالجهة والمكان والحيّزِ والحدّ..

وهذا الاختصاص يستلزم مُخصِّصاً؛ لأنّ المُخصَّص لا بُدَّ له من مُخصِّص..

والافتقار إلى مُخصِّص يستلزم الحدوث..

والله ليس محدَثا.

لذلك نَفواْ عنه جلّ وعلا هاتين الصفتين. .

قالوا: لو حُملت نصوص الفوقيّة والعلوّ على ظاهرها، وأُثبتت صفة العلوّ والفوقية على حقيقتها: للزم كون الله تعالى في الجهة، وكونه مُحاطاً. .

ولو كان في جهة فلا بُدّ أن يكون بينه وبينها مسافة مُقدَّرة؛ فيكون له حدّ. .

والردّ على هؤلاء إجماليّ، وتفصيليّ، ويتّضح ـ بعون الله ـ في المطلبين التاليَيْن. .

المطلب الأول

الردّ الإجمالي على إطلاق المبتدعة لفظ

«الجهة»، «المكان»، «الحيِّز»، «الحدّ»

نفياً أو إثباتاً

هذه الألفاظ: «الجهة»، و«المكان»، و«الحيّز»، والحدّ»: من الألفاظ المجملة..

وقد تقدّم موقف السلف رحمهم الله تعالى منها[1].

وتبيَّن حينئذٍ أنّهم - رحمهم الله - يُراعون الألفاظ الشرعيّة، ويتّبعون النصّ في النفي، والإثبات..

وأمّا ما لم يرد لفظه في الشرع نفياً أو إثباتاً؛ فلا يُثبتونه، ولا ينفونه..

بل يردّون اللفظ، ويستفسرون عن المعنى المُراد؛ كيلا ينفوا بردّ اللفظ البدعيّ معنى شرعياً، أو يثبتوا بإثباته معنى فاسداً بدعيّاً..

فهم يستفصلون من قائل هذه الألفاظ عن مُراده بها:

فإن أراد معنى صحيحاً موافقاً للكتاب والسنّة: قُبِل منه المعنى دون اللفظ.

وإن أراد معنى فاسداً مخالفاً للكتاب والسنّة: رُدَّ المعنى واللفظ معاً.

وألفاظ: «الجهة»، و«المكان»، و«الحيّز»، و«الحدّ»: من هذه الألفاظ؛

(١) تقدّم ذلك ٢/ ٢٨٠.

فتُعامل معاملتها[1].

يحكي شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى موقفه من هذه الألفاظ، فيقول: « إطلاق هذا اللفظ نفياً، وإثباتاً بدعة. وأنا لا أقول إلا ما جاء به الكتاب والسنّة واتّفق عليه سلف الأمّة.. »[2].

وموقفه هذا ليس بدعاً..

بل هو رحمه الله متّبعٌ لسلف الأمّة رحمهم الله تعالى، مقتفٍ لأفعالهم في مُراعاة الألفاظ الشرعية، وعدم إطلاق الألفاظ البدعيّة نفياً أو إثباتاً..

فـ« الألفاظ التي لم تنطق الرسل فيها بنفي ولا إثبات؛ كلفظ «الجهة»، و«الحيز»، ونحو ذلك: لا يُطلق نفياً، ولا إثباتاً إلا بعد بيان المُراد.. »[3].

«واللفظ المُجمل الذي لم يرد في الكتاب والسنّة لا يُطلق في النفي والإثبات حتى يتبيّن المُراد به؛ كما إذا قال القائل: الربّ متحيِّز، أو غير مُتحيِّز. أو هو في جهة، أو ليس في جهة. قيل: هذه الألفاظ مجملة لم

---

(١) انظر من كتب شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: مناظرة الواسطية ـ ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ٢٢٣ـ ٢٢٤. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٤١ـ ٢٤٢، ٥/ ٥٥، ٥٧، ٥٨ـ ٥٩، ٦/ ٢٤٩، ٧/ ١٣١، ١٠/ ٢٥٨ـ ٢٥٩، ٣٠٢ـ ٣٠٣. ومجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٧ـ ٣٠٨، ٥/ ٢٦٠، ٢٩٨ـ ٣٠٠، ٣٠٥،، ٦/ ٣٧ـ ٣٩،، ١٣/ ٣٠٤. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٢٧ـ ٥٢٨، ٥٥٥ـ ٥٦١. وشرح حديث النزول ص٧٩. والفرقان بين الحق والباطل ص٩٥. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٢٩٦. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤.

(٢) كتاب في الردّ على الطوائف الملحدة لابن تيمية ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٢٥. وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٦٤.

(٣) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ٨٤.

يرد بها الكتاب والسنّة لا نفياً ولا إثباتاً، ولم ينطق أحدٌ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان بإثباتها ولا نفيها»[1].

لذلك كان حقّها الاستفصال من قائلها عن مُراده بها . .

ولمّا كانت هذه الألفاظ: «الجهة»، و«المكان»، و«الحيّز»، و«الحدّ»: ألفاظاً مُجملة؛ فإنّه يُستفسر من قائلها عن مُراده بها؛ كي يُقبل المعنى الصحيح، ويُردّ المعنى الفاسد . .

ومقام الاستفصال مع هؤلاء في المطلب التفصيليّ التالي إن شاء الله تعالى .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٦٦٣ . وانظر المصدر نفسه ٥/٢٦٤، ٢٩٨ـ ٢٩٩، ٣٠٥، ١٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦ .

المطلب الثاني

الردّ التفصيليّ على إطلاق المبتدعة لفظ

«الجهة»، «المكان»، «الحيِّز»، «الحدّ»

نفياً أو إثباتاً

لكلّ لفظ من هذه الألفاظ معناه المتعارف عليه عند أهل اللغة..

لكنّ المبتدعة لم يتقيّدوا بالمعنى اللغويّ، بل زادوا عليه من المعاني الفاسدة التى تتماشى مع معتقداتهم الشيء الكثير..

فصار كلّ لفظ من هذه الألفاظ يُراد به في اصطلاح المبتدعة ما هو أعمّ من معناه اللغويّ..

فالنفاة لهذه الألفاظ نَفَوْا بنفيها ما فيها من حقّ، وما زادوه من باطل..

والمثبتون لهذه الألفاظ أدخلوا في معناها ما هو مخُالف للغة، ومُخالف لقول السلف الصالح رحمهم الله تعالى..

والسلف الصالح رحمهم الله كما مرّ لا يقبلون الألفاظ المجملة، ويستفصلون القائل عن مُراده من إطلاقها..

- فإن ذكر معنى صحيحاً: قُبِل المعنى.. ولكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملة..

- وإن ذكر معنى فاسداً: رُدَّ المعنى واللفظ معاً..

فما دامت الألفاظ ليست شرعيّة: فالعبرة للمعاني، لا للألفاظ..

فإذا سمَّى المبتدعة علوّ الله تعالى على خلقه، واستواءه - جلّ وعلا - على عرشه: تحيّزاً، أو أنّه في مكان، أو في جهة، أو أنّ له حدّاً: فلا

يجوز إبطال صفته تبارك وتقدّس لأجل تسمية مبتدعة، ولقب مُغرِض؛ إذ العبرة للمعاني، لا للمباني..

ومن أطلق هذه الألفاظ: يُستفسر عن مُراده؛ فيقبل منه ما وافق الكتاب والسنّة، ويُردّ ما ناقضهما..

والاستفصال مع مُطلقي هذه الألفاظ نفياً، أو إثباتاً يتضح في المسائل التالية..

المسألة الأولى: الاستفصال من مُطلِق لفظ الجهة نفياً، أو إثباتاً:

للنّاس في إطلاق لفظ «الجهة» ثلاثة أقوال[1]:

- طائفة تُثبتها.
- وطائفة تنفيها.
- وطائفة تُفصِّل..

والطائفة التي تُفصِّل هم: المتّبعون للسلف رحمهم الله؛ لأنّ طريقتهم مع الألفاظ المجملة - ومنها الجهة - معلومة؛ فهم «لا يُطلقون نفيها، ولا إثباتها إلا إذا تبيَّن أنّ ما أُثبت بها فهو ثابت، وما نُفي بها فهو منفي؛ لأنّ المتأخِّرين قد صار لفظ «الجهة» في اصطلاحهم فيه إجمال وإبهام كغيرها من ألفاظهم الاصطلاحيّة، فليس كلّهم يستعملها في نفس معناها اللغويّ. ولهذا كان النفاة ينفون بها حقّاً وباطلاً، ويذكرون عن مُثبتيها ما لا يقولون به. وبعضُ المثبتين لها يُدخل فيها معنى باطلاً مُخالفاً لقول السلف، ولما دلّ عليه الكتاب والميزان»[2].

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٢١.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٢٢.

ـ فمن نفاها ـ كما مرّ ـ ينفي بنفيها معناها الحقّ، وما أدخل عليه من باطل؛ إذ المبتدعة بنفيهم الجهة إنّما يُريدون نفي علوّ الله تعالى على عرشه، وفوقيته جلّ وعلا على خلقه . .

ـ ومن أثبتها أدخل في معناها ما هو مُخالف للّغة، وللكتاب والسنّة . .

وبدت من بين هاتين الفئتين وسطية أهل السنّة؛ أتباع السلف الصالح رحمهم الله تعالى في استفصالهم عن مُراد قائليها من إطلاقها . .

مقام الاستفصال مع مُطلق لفظ الجهة:

قبل الخوض في الاستفصال مع مُطلق لفظ الجهة: يذكر أتباع السلف رحمهم الله أنّ هذا اللفظ قد يُراد به ما هو موجود، وقد يُراد به ما هو معدوم . .

ومُرادهم بالوجود والعدم: ما هو بالنسبة للمخلوق؛ إذ لا موجود إلا الخالق والمخلوق؛ فحيث وُجِد المخلوق فالجهة وجوديّة بوجوده، وحيث عُدِم فالجهة عدميّة لعدم وجوده . .

فمن قال إنّ الله في جهة: يُسأل: أتريد أنّه في جهة يُوجد فيها غيره؛ كالعرش، أو نفس السموات ـ وما غير الله فهو مخلوق . .

أم تُريد أنّه في جهة لا يُوجد فيها غيره جلّ وعلا، وهي ما هو فوق العالَم حيث تنعدم المخلوقات . .

« فلفظ الجهة: قد يُراد به شيء موجود غير الله؛ فيكون مخلوقاً؛ كما إذا أُريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السموات. وقد يُراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى؛ كما إذا أُريد بالجهة ما فوق العالَم.

ومعلومٌ أنّه ليس في النصّ إثبات لفظ الجهة، ولا نفيه؛ كما فيه إثبات العلوّ، والاستواء، والفوقيّة، والعروج إليه، ونحو ذلك.

وقد عُلِم أنّه ما ثمّ موجود إلا الخالق والمخلوق.

والخالق مُباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته»[1].

فمن قال إنّ الله في جهة:

إن أراد بالجهة أمراً موجوداً يُحيط بالخالق، أو يفتقر إليه: لم يُسلَّم له هذا الإثبات؛ إذ كلّ موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، والله خالق كلّ شيء، وكلّ ما سواه فهو فقيرٌ إليه، والله هو الغنيّ؛ فليس الله داخلاً في مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء داخل فيه ـ تعالى عن ذلك عُلواً كبيراً..

وإن أراد بالجهة: أنّه تبارك وتقدّس فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه: فهذا صحيح؛ سواءٌ عُبِرّ عنه بلفظ الجهة، أو بغير لفظ الجهة[2].

ومن قال ليس الله في جهة:

إن أراد أنّه ليس مبايناً للعالَم، ولا فوقه: لم يُسَلَّم له هذا النفي.

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ٦٦ ـ ٦٧. وانظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ٨٣ـ ٨٤. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٦٢ـ ٢٦٣، ٣٠٥ـ ٣٠٦، ٦/ ٣٨ـ ٤٠. وكتاب في الردّ على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٤٥ـ ٣٤٦. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٥٢٠. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٥٣ـ ٢٥٤، ٧/ ١٥. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٣٢٣ـ ٣٢٤. ونقض المنطق ص٥٠.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٩٩، ٧/ ٦٦٣ـ ٦٦٤. ولاحظ مصادر الحاشية السابقة.

وإن أراد بالنفي: «كون المخلوقات مُحيطة به، أو كونه مفتقراً إليها: فهذا حقٌ. لكنّ عامّتهم لا يقتصرون على هذا، بل ينفون أن يكون فوق العرش ربّ العالمين، أو أن يكون محمّد ﷺ عُرِج به إلى الله، أو أن يصعد إليه شيء، وينزل منه شيء، أو أن يكون مُبايناً للعالَم. بل تارةً يجعلونه لا مُبايناً ولا مُحايثاً؛ فيصفونه بصفة المعدوم والممتنع. وتارةً يجعلونه حالاً في كلّ موجود، أو يجعلونه وجود كلّ موجود، ونحو ذلك ممّا يقوله أهل التعطيل وأهل الحلول»[(١)].

فالمقصود أنّ قول المُثبت مُطلقاً مردود، وكذا النافي مُطلقاً..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «فإذا قال القائل إنّ الله في جهة، قيل له: ما تُريد بذلك؟ أتريد بذلك أنّ الله في جهة موجودة تحصره وتحيط به مثل أن يكون في جوف السماء. أم تُريد بالجهة أمراً عدميّاً وهو ما فوق العالَم؛ فإنّه ليس فوق العالَم شيء من المخلوقات؟ فإن أردت بالجهة: الوجوديّةَ، وجعلتَ الله محصوراً في المخلوقات: فهذا باطل. وإن أردتَ بالجهة: العدميّةَ، وأردتَ أنّ الله وحده فوق المخلوقات بائناً عنها: فهذا حقّ، ولكن ليس في هذا أنّ شيئاً من المخلوقات حصره، ولا أحاط به، ولا علا عليه، بل هو العالي عليها، والمُحيط بها..»[(٢)].

فالله تعالى «إذا كان فوق العرش، فهو العليّ الأعلى، وليس هناك

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٢٤. وانظر: المصدر نفسه ٣٢٣ـ ٣٢٤. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٩٩. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ٨٣ـ ٨٤. ولاحظ مصادر الحاشية قبل السابقة.

(٢) الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٢٩٧ـ ٢٩٨. وانظر المصدر نفسه ص٢٩٨ـ ٣٠٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٥٣ـ ٢٥٤، ٥/ ٥٨ـ ٥٩. ولاحظ الحاشية التالية.

مخلوق، حتى يكون الربّ محصوراً في شيء من المخلوقات، ولا هو في جهة موجودة.

بل ليس موجوداً إلا الخالق والمخلوق.

والخالق بائن عن مخلوقاته، عالٍ عليها، فليس هم فى مخلوق أصلاً؛ سواء سُمِّي ذلك المخلوق جهة، أو لم يُسمَّ جهة.

ومن قال: إنّه في جهة موجودة تعلو عليه، أو تُحيط به، أو يحتاج إليها بوجهٍ من الوجوه فهو مُخطئ.

كما أنّ من قال: ليس فوق السموات ربّ، ولا على العرش إله، ومحمّد ﷺ لم يُعرج به إلى ربّه، ولا تصعد الملائكة إليه، ولا تنزل الكتب منه، ولا يقرب منه شيء، ولا يدنو إلى شيء: فهو أيضاً مُخطئ.

ومن سمّى ما فوق العالَم جهة، وجعل العدم المحض جهة، وقال: هو في جهة ـ بهذا المعنى؛ أي هو نفسه فوق كلّ شيء: فهذا معنى صحيح.

ومن نفى هذا المعنى بقوله: ليس في جهة فقد أخطأ.

بل طريق الاعتصام أنّ ما أثبته الرسل لله أُثبت له، وما نفته الرسل عن الله نُفي عنه.

والألفاظ التي لم تنطق الرسل فيها بنفي ولا إثبات؛ كلفظ الجهة، والحيّز، ونحو ذلك: لا يُطلق نفياً ولا إثباتاً إلا بعد بيان المُراد.

فمن أراد بما أثبت معنى صحيحاً: فقد أصاب في المعنى، وإن كان في اللفظ خطأ.

ومن أراد بما نفاه معنى صحيحاً: فقد أصاب في المعنى، وإن كان في

لفظه خطأ.

وأمّا من أثبت بلفظه حقّاً وباطلاً، أو نفى بلفظه حقّاً وباطلاً: فكلاهما مُصيبٌ فيما عناه من الحقّ، مُخطئ فيما عناه من الباطل، قد لَبَس الحقّ بالباطل، وجمع في كلامه حقّاً وباطلاً. والأنبياء ـ عليهم السلام ـ كلُّهم متطابقون على أنّه في العلوّ.

وفي القرآن والسنّة ما يُقارب ألف دليلٍ على ذلك، وفي كلام الأنبياء المتقدّمين ـ عليهم السلام ـ ما لا يُحصى»[1].

فالمقصود أنّ السلف رحمهم الله لم ينطقوا بنفي لفظ الجهة، ولا إثباته، وإن كان كلامهم صريحٌ في إثبات علوّ الله على خلقه، واستوائه على عرشه كما دلّت على ذلك النصوص الصحيحة الصريحة الكثيرة..

فمن زعم أنّهم بإثباتهم العلوّ والاستواء قد أثبتوا الجهة: فُهّم أنّهم ـ رحمهم الله ـ لا يجحدون ما وَصَفَ الله تعالى به نفسه لقولٍ مُغرِضٍ، ولفظٍ مُجمل..

فلئن كان إثبات الصفات؛ سيّما علوّ الله تعالى، واستواءه يستلزم رمي مُثبتها بتهمة التجسيم، وهمزه بوصمة التشبيه: فالسلف رحمهم الله تعالى لا يمتنعون عن إثبات صفات خالقهم، ولا يجحدونها، ويصبرون على ما لحقهم من المبتدعة من أذى؛ إذ لهم أُسوة حسنة بنبيّهم ﷺ وصحابته الذين سمّاهم المشركون صابئة لإيمانهم بالنور الذى جاءهم من ربّهم ومولاهم جلّ وعلا.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/٨٣- ٨٤. وانظر: ممّا كَتَبَ شيخ الإسلام إضافةً إلى ما تقدّم: نقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق٤٨/ب ـ ٥١/ب، مطبوع ـ ١/ ٣٠- ٣١، ١٢٠، ٢/٣٦ـ ٣٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/٥٥٨. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢١٠، ٢١٢ـ ٢١٤، ٢٣٧، ٢٤٢ـ ٢٤٣، ٢٥٨، ٢٥٩ـ ٢٦٠.

المسألة الثانية: الاستفصال مع مُطلق لفظ المكان نفياً، أو إثباتاً:

لفظ المكان قد يُراد به أحد هذه المعاني[1]:

١ ـ قد يُراد به ما يحوي الشيء، ويُحيط به من جميع جوانبه. .

٢ ـ قد يُراد به ما يكون الشيء فوقه، مستقراً عليه؛ بحيث يكون مُحتاجاً إليه؛ كما يكون الإنسان فوق السطح.

٣ ـ قد يُراد به ما يكون الشيء فوقه، من غير احتياج إليه؛ مثل كون السماء فوق الجوّ، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء، وكون الطير فوق الأرض. .

٤ ـ قد يُراد بالمكان: ما فوق العالم، وإن لم يكن شيئاً موجوداً. .

وهذا المعنى ـ الرابع ـ من معاني المكان هو الذي يتّفق مع علو الله تعالى على خلقه، واستوائه على عرشه في الجهة العدميّة. .

ومن هذا قول حسَّان بن ثابت [2] رضي الله عنه:

تعالى عُلواً فوق عرشٍ إلهُنا   وكان مكانُ الله أعلى وأعظما

فحسّان رضي الله عنه أثبت المكان [3] الذي هو فوق العالَم، حيث تنعدم المخلوقات. . وهو يعلم رضي الله عنه، وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ يعلمون أنّ الله غنيّ عن كلّ ما سواه، وماسواه من عرشٍ،

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية رحمه الله: منهاج السنة النبوية ٢/١٤٤، ٣٥٥. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/٢٤٩.

(٢) ابن المنذر الأنصاري الخزرجي. شاعر رسول الله ﷺ. (الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ١/٣٢٦).

(٣) بمعناه الرابع.

وغيره مُحتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء[1]...

فإذا اتّضحت معاني المكان، فإنَّا نسأل من أطلق هذا اللفظ نفياً، أو إثباتاً عن مُراده به..

«فإن قيل: هو في مكان؛ بمعنى إحاطة غيره به وافتقاره إلى غيره: فالله منزّه عن الحاجة إلى الغير، وإحاطة الغير به، ونحو ذلك.

وإن أُريد بالمكان: مافوق العالَم، وما هو الربّ فوقه: قيل: إذا لم يكن إلا خالق أو مخلوق، والخالق بائن من المخلوق، كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء»[2].

فالمقصود: أنّ الله تبارك وتعالى عال على خلقه، فوق سماواته، مستو على عرشه، بائن من خلقه، سواءٌ فهم المبتدعة من ذلك أنّ له مكاناً، أم لم يفهموا..

فما دلّ عليه الكتاب والسنّة، واتفق عليه سلف الأمّة من إثبات الصفات لله جلّ وعلا هو المعنى المُثبت؛ سواء عُبِّر عنه بلفظ شرعيّ، أو لفظ بدعيّ؛ فالعبرة للمعنى، لا للمبنى..

---

(١) انظر في ذلك: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٢٧٧، ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٤٥. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق ١٣/ ب ـ ١٤/ أ. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٢٤٨ ـ ٢٤٩.

المسألة الثالثة: الاستفصال مع مُطلق لفظ الحيِّز نفياً، أو إثباتاً:

قبل الشروع في الاستفصال مع مُطلق لفظ الحيِّز عن مُراده بإطلاقه، ثمّة وقفات مع المعنى اللغويّ للحيِّز والمُتحيِّز، ومع معناهما في اصطلاح أهل الكلام؛ كي يتسنّى الوقوف على مُراد المتكلّمين بنفي هذا اللفظ أو إثباته..

الحيِّز في اللغة[1]:

المُتحيِّز لغةً: اسم فاعل من تحيَّز يتحيَّز، فهو مُتحيِّز..

والحيِّز: ما يحوز الشيء، ويحوطه؛ من حازه يحوزه: إذا جمعه وضمَّه..

والحَوْز: الجمع..

وكلّ من ضمَّ إلى نفسه شيئاً، فقد حازه حَوْزاً، وحِيازةً، واحتازه أيضاً..

والحَوْز، والحَيْز: السوق الليِّن..

وحاز الإبل يحوزها ويَحيزها: إذا ساقها نحو الماء سَوْقاً ليّناً..

يقول الأصمعي[2]: إذا كانت الإبل بعيدة المرعى من الماء، فأوّل ليلة توجّهها إلى الماء: ليلة الحَوْز.

وتحوَّزت الحيّة، وتحيَّزت: تلوَّت..

يُقال: ما لك تتحوَّز تحوُّز الحيّة، وتتحيَّز تحيُّز الحيّة..

---

(١) انظر في بيان معنى الحيِّز لغة: الصحاح للجوهريّ ٣/ ٨٧٥ ـ ٨٧٦. وأساس البلاغة للزمخشرى ص ١٤٧. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٦٥٥. والمعجم الوسيط لجماعة من المؤلفين ص ٢٠٦.

(٢) تقدّمت ترجمته ٢/ ٣٦٦.

والحيِّز، والحَيْز: ما انضمّ إلى الدار من مرافقها، وكلّ ناحية حيِّز..

والحَوْزة: الناحية..

وانحاز عنه: انعدل..

وانحاز القوم: تركوا مَركزهم إلى آخر..

وتحاوز الفريقان في الحرب: أي انحاز كلٌّ فريق عن الآخر..

إلى آخر هذه المعاني المتشابهة لمعنى الحيِّز في اللغة[1].

والملاحظ على هذه المعاني: أنّ الجميع يقتضي أنّ التحيُّز، والانحياز، والتحوُّز، ونحو ذلك: يتضمَّن عدولاً من محلّ إلى محلّ...

فمن ضمّ إلى نفسه شيئاً: فقد عَدَل به من محلّ إلى محلّ..

ومن ساق الإبل إلى الماء: فقد نقلها من مكان إلى مكان..

ومن حاز المال: فقد نقله من جهة إلى جهة..

وتحوُّز الحيّة يتضمّن عدولها من محلّ إلى محلّ..

وهكذا، كلّ معاني الانحياز، والتحوُّز، والتحيُّز تتضمّن العدول، والتحوّل، والذهاب، والنّقلة من محلّ إلى محلّ، ومن جهة إلى جهة، ومن مكان إلى مكان..

فالشيء الذي يُمكن نقله، أو ينتقل بنفسه يُسمّى متحيِّزاً..

أمّا الشيء المستقرّ الثابت في موضعه؛ كالجبل مثلاً: فلا يُسمّى عند أهل اللغة مُتحيِّزاً..

---

(١) انظر إضافة إلى كتب اللغة المتقدّمة؛ ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تفسير سورة الإخلاص ص ١٩٧ ـ ١٩٨. ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٥٥ ـ ٥٦. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٣٥٠، ٥٥٥. ومجموع الفتاوى ١٧/ ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

ثمّة معنى آخر أعمّ للحيِّز:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أن ذكر معاني الحيِّز المتقدّمة: «وأعمّ من هذا أن يُراد بالمتحيّز: ما يحيط به حيزٌ موجود؛ فيُسمّى كلّ ما أحاط به غيره أنّه مُتحيِّز. وعلى هذا فما بين السماء والأرض مُتحيِّز، بل ما في العالَم مُتحيِّز إلا سطح العالَم الذي لا يُحيط به شيء، فإنّ ذلك ليس بمُتحيِّز. وكذلك العالم جُملة ليس بمتحيِّز بهذا الاعتبار؛ فإنّه ليس في عالم آخر أحاط به»[1].

ـ فهذا معنى جديد للمُتحيِّز: وهو ما يحوزه، أو يُحيط به غيره..

فكلّ ما أحاط به غيره سُمِّي متحيِّزاً على هذا المعنى..

ولكن كما يُطلق الحيِّز على ما أحاط به غيره؛ كذلك يُطلق على نفس جوانبه وأقطاره؛ فيُقال للجوانب، أو الأقطار إنّها حيِّز؛ فيكون الحيِّز بهذا المعنى بعضاً من الشيء..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «فأمّا الحيِّز فلفظه في اللغة يقتضي أنّه ما يحوز الشيء ويجمعه ويُحيط به. وذلك قد يُقال على الشيء المنفصل عنه؛ كداره، وثوبه، ونحو ذلك. وقد يُقال لنفس جوانبه وأقطاره إنّها حيِّزة، فيكون حيِّزه بعضاً منه.

وهذا كما أنّ لفظ الحدود التي تكون للأجسام، فإنّهم تارة يقولون في حدود العقار: حدّه من جهة القبلة ملك فلان، ومن جهة الشرق ملك فلان، ونحو ذلك..

فهنا حدّ الدار هو حيِّزها المنفصل عنها.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/ ٣٤٤. وانظر تفسير سورة الإخلاص له ص ١٩٨.

وقد يُقال: حدّها من جهة القبلة ينتهي إلى ملك فلان، ومن جهة الشرق ينتهي إلى ملك فلان.

فحدّها هنا آخر المحدود ونهايته، وهو متّصل ليس منفصلاً عنه، وهو أيضاً حيِّزة.

وقد جاء في كتاب الله تعالى في موضع: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا** ﴾[1]؛ والحدود هنا هي نهايات المُحرّم، وأوّلها؛ فلا يجوز قُربان شيء من المُحرّم. وفي موضع: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا**﴾[2]؛ والحدود هنا نهايات الحلال؛ فلا يجوز تعدّي الحلال»[3].

فالمقصود أنّ الحيِّز يُطلق على ما يُحيط به غيره من جوانبه، ويُطلق على جوانبه نفسها أيضاً؛ إضافة إلى المعاني اللغويّة التي تقدّم ذكرها..

وحاصل المعاني المتقدِّمة للمتحيِّز يمكن أن يُجمل في معنَيَيْن:

١ ـ الأوّل: الذي ينتقل من حيِّز إلى حيِّز آخر..

٢ ـ الثاني: الذي يُحيط به حيِّز وجوديّ..

وهذان المعنيان جمعهما قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ**﴾[4]؛ فهذا المُتحيِّز ينتقل من جهة إلى جهة، ولا بُدّ في انتقاله من أن يُحيط به حيِّز وجوديّ[5].

ومعلومٌ أنّ الله تبارك وتعالى لا يُحيط به شيء من مخلوقاته؛ فلا

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية: ١٨٧.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية: ٢٢٩.

(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/١١٨.

(٤) سورة الأنفال، جزء من الآية: ١٦.

(٥) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٥٠، ٥٥٥.

يكون مُتحيِّزاً بهذا المعنى اللغوي. .

الحيِّز في اصطلاح أهل الكلام:

أهل الكلام يُريدون بالمتحيِّز ما هو أعمّ من معناه في اللغة. .

فلا يعتبرون في معنى المتحيِّز ما يحوزه غيره. .

ولا يلتزمون في معناه ما له حيِّز وجوديّ يُحيط به. .

بل كلّ ما أُشير إليه، وامتاز منه شيء عن شيء، فهو مُتحيِّز عندهم، وإن لم يُسمَّ ذلك مُتحيِّزاً في اللغة. .

فهم يجعلون «كّل جسمٍ مُتحيِّزاً. والجسم عندهم ما يُشار إليه؛ فتكون السموات والأرض وما بينهما مُتحيِّزاً على اصطلاحهم، وإن لم يُسمَّ ذلك مُتحيِّزاً في اللغة»[1].

والحيِّزة تارةً يُراد به عند المتكلّمين معنى موجوداً، وتارةً معنى معدوماً[2].

والحيِّز عند المتكلّمين أعمّ مُطلقاً من المكان؛ لأنّ المكان خاص بالجسم عندهم، والحيِّز يكون للجسم، وللجوهر الفرد. .

فكلّ مكان ـ وفق اصطلاحهم ـ حيِّز، ولا عكس[3].

فهم إذاً يُفرّقون بين مُسمّى الحيِّز، ومسمّى المكان؛

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٥٥ وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٥٠ ـ ٣٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٧٩ ـ ٨٠. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٨٣.

(٢) انظر المصادر نفسها.

(٣) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣. وانظر ذلك في كتب المتكلّمين: شرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص ٣٩ ـ ٤٠. والنبراس للفريهاري ص ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠.

فيقولون: المكان أمرٌ وجوديّ، والحيِّز تقدير مكان. .

والعالَم كلُّه في حيِّز، وليس في مكانٍ. .

فمجموع الأجسام عندهم ليست في شيء موجود، فلا تكون في مكان؛ بل هي عندهم مُتحيِّزة[1].

الاستفصال مع مطلق لفظ الحيِّز:

إذا عُلِمت معاني الحيِّز والمُتحيِّز في اللغة وفي اصطلاح المتكلّمين، أمكن الاستفصال عن مُراد مُطلق هذه الألفاظ من إطلاقها نفياً، أو إثباتاً. .

١ـ فلو فُرِض أنّ المُتكلّم أراد بنفي الحيِّز عن الله تعالى أحد معاني الحيِّز اللغويّة؛ وهو ما أحاط به شيء من الموجودات. .

قيل له: إنّ هذا النفي صحيح؛ والله سبحانه وتعالى بائنٌ من خلقه. .

إذ ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق. .

وإذا كان الخالق بائناً عن المخلوق، امتنع أن يكون الخالق في المخلوق، وامتنع أن يكون مُتحيِّزاً بهذا الاعتبار[2].

ومن أثبت الحيِّز لله تعالى بهذا المعنى، فهو مُخطئ. .

ويُقال له كما قيل للنافي: إنّ الله تعالى بائن من خلقه؛ ليس في خلقه شيء منه، ولا فيه شيء من خلقه. .

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٢٧٧. ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ٨٠ ـ ٨١. ومنهاج السنّة النبوية ٢/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٦٤ ـ ٦٥. ومجموع الفتاوى له ٥/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ١٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/ ١٢.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكذلك لفظ الْمُتحيّز؛ إن أراد به أنّ الله تحوزه المخلوقات؛ فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كُرسيّه السموات والأرض. وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾(١) وقد ثَبَتَ في الصحاح عن النبي ﷺ أنّه قال: «يقبضُ الله الأرض ويطوي السموات بيمينه، ثمّ يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض» (٢). . . »(٣).

فمن أراد بإثبات التحيُّز: أنّ الله ـ تعالى ـ يُحيط به شيء من المخلوقات: فقوله باطلٌ مردودٌ عليه. .

٢ ـ وكذلك قد يُراد بالحيِّز: أنّ نفس جوانب الشيء وأقطاره هي حيّزه ـ وهو أحد المعاني اللغويّة أيضاً. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأمّا الحيِّز: فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته، وقد يحوزه غيره. فمن قال: إنّ الباري فوق العالَم كلّه يحوزه شيء موجود، ليس هو داخلاً في مُسمّى ذاته؛ فقد كذب؛ فإنّ كلّ ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته، فإنّه من العالَم. ومن قال: إنّ حيِّزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها، فهنا

---

(١) سورة الزمر، جزء من الآية ٦٧.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٨٥، ك التفسير، باب: ﴿**وما قدروا الله حقّ قدره**﴾، ٤/ ١٩٤، ك الرقاق، باب يقبض الله الأرض يوم القيامة، ٤/ ٣٨٠، ك التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**ملك الناس**﴾، ٤/ ٣٨٦، ك التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**لما خلقتُ بيديّ**﴾. ومسلم في صحيحه ٤/ ٢١٤٨، ك صفة القيامة والجنة والنار؛ في فاتحته.

(٣) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٦٧ ـ ٦٨. وانظر من كتب ابن تيمية: الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٧، ٣٠١. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤، ، ٦/ ٢٩٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٥٦ ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٩، ٦/ ٣٨ ـ ٤٠، ٧/ ٦٦٣.

الحيِّز ليس شيئاً خارجاً عنه»[1].

والله تعالى كما تقدّم في الجهة العدميّة، وهو بائن من خلقه..

وليس في الجهة العدميّة شيء من المخلوقات يكون حيِّزاً لله تعالى..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولا ريب أنّ الخالق مُباين للمخلوقات، عالٍ عليها؛ كما دلّت عليه النصوص الإلهيّة، واتفق عليه السلف والأئمة، وفَطَرَ الله تعالى على ذلك خلقه، ودلّت عليه الدلائل العقليّة.

وإذا كان كذلك، وليس ثَمَّ موجود إلا خالق ومخلوق، فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيِّزاً لله تعالى، فلا يجوز أن يُقال: هو مُتحيِّز بهذا الاعتبار.

وهم قد يُريدون بالحيِّز أمراً عدميّاً، حتى يُسمّوا العالَم مُتحيِّزاً، وإن لم يكن في شيء آخر موجود غير العالَم. وإذا كان كذلك، فكونه مُتحيِّزاً بهذا الاعتبار معناه أنّه في حيِّز عدميّ، والعدم ليس بشيء، وما ليس بشيء، فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه، وأنّه مُنحازٌ عن الخلق، متميِّز عنهم، بائن عنهم، ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق. فإذا أُريد بالمُتحيِّز: المباين لغيره ـ وقد دلّت النصوص على أنّ الله تعالى عالٍ على الخلق، بائن عنهم، ليس مُختلطاً بهم، فقد دلّت على هذا المعنى ـ فالقرآن قد دلّ على جميع المعاني التي تنازع النّاس فيها: دقيقها وجليلها..»[2].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ١١٩. وانظر المصدر نفسه ٢/ ١٣٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٥٦، ٥٧.

فالمقصود أنّ هذا المعنى قد دلّت عليه النصوص، وإن لم تأت بلفظ التحيزّ. .

ـ فمن أراد بنفيه التحيُّز: أنّ الله ليس هو العليّ الأعلى، الكبير العظيم، الذي هو بقدرته يحمل العرش وحملته، ولا تدركه الأبصار، وهو يُدرك الأبصار، وهو سبحانه أكبر من كلّ شيء. .

فمن نفى ذلك بنفيه التحيُّز، فقوله مردودٌ عليه، والله ليس مُتحيّزاً بهذا الاعتبار. .

وهذا النفي «لا يُعرف عن أحد من أنبياء الله ورسله، وهم أكمل الخلق، وأفضلهم عقلاً وعلماً؛ فلا يُوجد في شيء من كتب الله المنزّلة عليهم، ولا في شيء من الآثار المأثورة عنهم؛ لا عن خاتمهم، ولا عن أنبياء بني إسرائيل، ولا عن غيرهم. بل الموجود عن جميع الأنبياء ما يُخالف هذا القول. .»[1].

ـ أمّا من أثبت التحيُّز، ومُراده أنّ الله تعالى بائن من مخلوقاته، عال عليها، فوق سماواته، مستو على عرشه: فهو سبحانه كذلك؛ كما دلّ على ذلك صحيح المنقول، وصريح المعقول[2].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ١٨/ ب ـ ١٩/ أ.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦، ٧/ ٦٦٣.

المسألة الرابعة: الاستفصال مع مُطلق لفظ الحدّ نفياً، أو إثباتاً:

الحدّ في اللغة: الحاجز بين الشيئين؛ الذي يُميِّز بينهما؛ لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدّى أحدهما على الآخر..

وهو مأخوذٌ من حدَّ الشيء من غيره يَحُدُّه حداً؛ إذا ميزَّه..

فالحدّ إذاً: هو ما يتميَّز به الشيء عن غيره[1].

وللسلف رحمهم الله تعالى قولان في إثبات الحدّ ونفيه..

بَيْد أنّ هذين القولين غير متعارضين..

وتوضيح ذلك:

أنّ لفظ الحدّ يُطلق عندهم على معنَيَيْن:

١ـ أحدهما: الإحاطة بالله علماً..

ولا شكّ أنّ الحدّ بهذا المعنى منفيٌّ عن الله تعالى..

فلا مُنازعة بين أهل السنّة في ذلك؛ إذ الله تعالى غير مدرك بالإحاطة، وقد عجز الخلق على الإحاطة به..

وعلى هذا المعنى يُحمل قول من نفى الحدّ من السلف[2].

---

(١) انظر: الصحاح للجوهريّ ٢/ ٤٦٢ ولسان العرب لابن منظور ٣/ ١٤٠.

(٢) كسفيان الثوري، وشعبة، وحمّاد بن زيد، وحمّاد بن سلمة، وشريك النخعيّ، وأبي عوانة، وأبي داود الطيالسي، وأبي نصر السجزي، وابن حِبّان، والطحاوي، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

(انظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردّ على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ص ١٣١ ـ ١٣٣. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٩ ـ ٣٢. ونقض تأسيس الجهمية له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٢، ٤٢٨، ٤٣٠ ـ ٤٣٣, ٤٣٣ـ٤٤٠، ٤٤٦،، ٢/ ١٦٠، ١٦٩. وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

فالخلق لا يستطيعون أن يحدّوا خالقهم جلّ وعلا، أو يُقدّروه، أو يبلغوا صفته. .

وهذا المعنى حقّ، فمن نفى الحدّ، وأراد هذا المعنى: صُوِّب قوله. .

٢ ـ الثاني: تميُّز الله عن خلقه، وانفصاله عنهم، وبينونته عنهم، وعلوّه عليهم، وعدم اختلاطه بهم، أو حلوله فيهم..

ولا بُدّ من إثبات الحدّ بهذا المعنى. .

إذ لا بُدّ لكلّ موجودٍ من حدّ ومقدار يُميّزه. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إنّ ما به يُعلم أنّه لا بُدّ لكلّ موجودٍ في الخارج من صفة وخاصّة ينفصل بها، ويتميّز بها عمّا سواه: يُعلمُ أنّه لا بُدّ لكلّ موجودٍ من حدّ ومقدار ينفصل به عمّا سواه؛ إذ كلّ موجود، فلا بُدّ له من صفةٍ تخصّه، وقدرٍ يخصّه»[1].

فالحدّ بهذا المعنى يجب إثباته، ولا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر؛ فإنّه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الربّ تعالى ونفي حقيقته. .

وعلى هذا المعنى يُحمل قول من أثبت الحدّ لله تعالى من السلف[2].

---

(١) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٣٤٢.

(٢) كعثمان بن سعيد الدارمي، وعبد الله بن المبارك، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل، والخلاّل، وحرب الكرماني، وإسحاق بن راهويه، وابن بطة، وأبي إسماعيل الأنصاري الهروي، وأبي القاسم بن منده، وقوام السنة الأصبهاني؛ إسماعيل بن الفضل التيميّ، والقاضي أبي يعلي، وأبي الحسن بن الزاغوني، والحافظ أبي العلاء الهمداني، وغير هؤلاء.
(انظر: التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٤٢ وردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسيّ العنيد ص ٢٣ ـ ٢٤ والردّ على الجهميّة له ص ٥ وإثبات الحدّ لله تعالى لمحمود ابن أبي القاسم الدشتي ـ مخطوط ـ ق ٣، ٤، ٥، ٦. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٣٣ ـ ٣٤، ٥٦ ـ ٦٠ ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مطبوع ـ ١/ ٣٩٧، ٤٢٦ ـ ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠ ـ ٤٣٣، ٢/ ١٦٠، ١٨٠).

وهؤلاء الذين أثبتوا الحدّ من السلف رحمهم الله: نَفَوْا العلم بكيفيّته؛ كقولهم في الصفات..

فقالوا: لله حدّ، بلا كيف...

ولا منافاة بين إثبات الحدّ عند السلف ونفيه؛

فمن نفى الحدّ قصد المعنى الأول؛ وهو نفي الإحاطة بالله تعالى.. وهذا المعنى يجب نفيه بلا شكّ.

ومن أثبت الحدّ قصد المعنى الثاني؛ وهو تميُّز الله عن خلقه، وانفصاله عنهم وبينونته عنهم، وعلوّه عليهم، وعدم اختلاطه بهم، أو حلوله فيهم..

وهذا المعنى يجب إثباته بلا تردّد؛ فإنّه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الربّ تبارك وتعالى ونفي حقيقته جلّ وعلا..

والسلف رحمهم الله تعالى كلُّهم مجمعون على أن الله تبارك وتعالى مُتميِّز عن خلقه، بائن منهم، مستوٍ على عرشه..

«ومن المعلوم أنّ الحدّ يُقال على ما ينفصل به الشيء، ويتميّز به عن غيره. والله تعالى غير حالّ في خلقه، ولا قائم، بل هو القيُّوم القائم بنفسه، المقيم لما سواه. فالحدّ بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر أصلاً؛ فإنّه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الربّ ونفي حقيقته وأمّا الحدّ بمعنى العلم والقول؛ وهو أن يحدّه العباد، فهذا منتفٍ بلا منازعة بين أهل السنّة»(١).

* فالمقصود أنّه لا تناقض بين أقوال السلف رحمهم الله تعالى؛ من

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٩.

أثبت منهم الحدّ، ومن نفاه؛ إذ الكلّ أراد معنى صحيحاً مُوافقاً للكتاب والسنّة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حدّ لله في نفسه، قد بيَّنوا مع ذلك أنّ العباد لا يحدُّونه ولا يُدركونه؛ ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنّه بعض النّاس؛ فإنّهم نفَوْا أن يحدّ أحدٌ الله»(١).

* وكذلك لا تناقض بين الروايتين عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله؛ فرواية النفي تُحمل على المعنى الأول، ورواية الإثبات تُحمل على المعنى الثاني(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أنّ ذكر روايةً عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في نفي الحدّ عن الله تعالى: «فهذا الكلام من الإمام أبي عبد الله أحمد رحمه الله يُبيّن أنّه نفى أنّ العباد يحدّون الله تعالى أو صفاته بحدّ، أو يُقدّرون ذلك بقدر، أو أن يبلغوا إلى أن يصفوا ذلك. وذلك لا يُنافي ما تقدَّم من إثبات أنّه في نفسه له حدّ يعلمه هو، لا يعلمه غيره، أو أنّه هو يصف نفسه. وهكذا كلام سائر أئمة السلف يُثبتون الحقائق وينفون علم العباد بكنهها كما ذكرنا من كلامهم في غير هذا الموضع ما يُبيّن ذلك»(٣).

*** مُراد المبتدعة من نفي الحدّ:**

المبتدعة بنفيهم الحدّ ينفون المعنَيَيْن معاً..

---

(١) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ١٦٢.

(٢) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٣٣ ـ ٤٤٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٣٣ ـ ٣٥. وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٣٣.

فينفون ما في الحدّ من حقّ وباطل جميعاً..

ينفون الإحاطة بالله تعالى.. وهذا يجب نفيه..

وينفون علوّه تعالى على خلقه، واستواءه على عرشه، وتميّزه عن خلقه، وبينونته عنهم.. وهذا نفيٌ باطل؛ يؤدّي إلى نفي وجود الله تعالى، ونفي حقيقته؛ لأنّه لا بُدّ لكلّ موجود من حدّ ومقدار يتميّز بهما عمّا سواه[1].

لذلك يُستفصل عن مُراد من أطلق لفظ الحدّ نفياً أو إثباتاً..

فإن قصد النافي بنفيه الحدّ: المعنى الأولّ: قُبِل منه ذلك..

وإن أراد بنفيه: المعنى الثاني: رُدّ قوله، وأُبطِل..

وكذا المُثبت: إن قصد بإثباته المعنى الأوّل: رُدّ قوله، وأُبطِل..

وإن أراد المعنى الثاني: قُبِل منه ذلك.

شبهة، وردها:

تقدم معنا أنّ الأصل في باب الصفات أن يُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ نفياً، أو إثباتاً..

ومعرفة ذلك إنّما يكون في الكتاب والسنّة؛ فما ورد في الكتاب، وثبت في السنّة من صفات الله تعالى وصفناه بها نفياً أو إثباتاً..

وقد ذُكِر موقف السلف من الألفاظ التي لم ترد في الشرع، والتي تنازع فيها أهل التفرّق والاختلاف ما بين نافٍ لها، ومُثْبت..

وقد عُرِف منهج السلف رحمهم الله في هذه الألفاظ، وعُلِم أنّهم لا

---

(١) انظر نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٣٤٢.

يقبلونها، ويستفصلون قائليها عن معانيها؛ فما وافق الكتاب والسنّة من معنى أقرُّوا به، وما كان مُخالفاً أبطلوه..

* لكنّ بعض النّاس اعترضوا على السلف رحمهم الله تعالى بسبب إطلاقهم لفظ الحدّ على الله تعالى؛ زاعمين أنّه من الألفاظ التي لم ترد في الكتاب ولا في السنّة، وأنّ القول بإثباته أو نفيه يتعارض مع موقف السلف من الألفاظ التي لم ترد في الكتاب ولا في السنّة..

وممّن حمل لواء المعارضة في ذلك: الإمام الخطّابيّ (١) رحمه الله تعالى؛ الذي ذكر في كتابه «الرسالة الناصحة» أنّ إطلاق هذا اللفظ لا ينبغي..

وممّا قاله: «وزعم بعضهم أنّه جائز أن يُقال له تعالى حدّ لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي فيُقال له: إنّما أحوجنا إلى أن نقول يد لا كالأيدي؛ لأنّ اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنّة فلزم قبولها، ولم يجز ردُّها. فأين ذكر الحدّ في الكتاب والسنّة، حتى نقول: حدّ لا كالحدود، كما نقول: يد لا كالأيدي؟!»(٢).

وقد رد عليه شيخ الإسلام رحمه الله من وجوه..

وممّا قاله: «قلت: أهل الإثبات المنازعون للخطابي وذويه يُجيبون عن هذا بوجوه:

أحدها: أنّ هذا الكلام الذي ذكره إنّما يتوجّه لو قالوا إنّ له صفة هي الحدّ؛ كما توهّمه هذا الرادّ عليهم. وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل؛ فإنّ هذا الكلام لا حقيقة له؛ إذ ليس في الصفات التي يُوصف بها شيء

---

(١) تقدّمت ترجمته ٢/ ٢٢٢.

(٢) نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٢.

من الموصوفات ـ كما وُصف باليد والعلم ـ صفة معيّنة يُقال لها الحدّ. وإنّما الحدّ ما يتميّز به الشيء عن غيره من صفته وقدره»[1].

فلم يُثبت السلف رحمهم الله تعالى بلفظ الحدّ صفةً زائدة لله تعالى، بل ائتموا بما في الكتاب والسنّة من إثبات علوّ الله تعالى على خلقه، ومباينته لهم، وأقرُّوا بما في الفطرة التي فَطَر الربُّ النّاسَ عليها من الإقرار بالعلوّ لله تعالى، والمباينة، وعدم الاختلاط بالخلق والامتزاج بهم، والتزموا بما في العقل الصريح من الإقرار باختصاص كلّ موجود بقدر وحدّ يُميزّه عن غيره..

فجمعوا في إطلاقهم لفظ الحدّ بين موافقة النقل للعقل والفطرة، ولم يُثبتوا بذلك صفة زائدة على ما في الكتاب والسنّة..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وأين في الكتاب والسنّة أنّه يحرم ردّ الباطل بعبارة مطابقة له؛ فإنّ هذا اللفظ [2] لم نثبت به صفة زائدة على ما في الكتاب والسنّة؛ بل بيّنّا به ما عطّله المُبطلون من وجود الربّ تعالى ومُباينته لخلقه وثبوت حقيقته»[3].

فالذي دعا بعض السلف الصالح رحمهم الله إلى إطلاق هذا اللفظ: هو أنّ الجهميّة لمّا قالوا إنّ الخالق في كلّ مكان، وأنّه غير مُباين لخلقه، ولا مُتميِّز عنهم: بيَّن هؤلاء الأئمّة أنّ الربّ سبحانه وتعالى على عرشه، مباين لخلقه، وذكروا الحدَّ؛ لأنّ الجهميّة كانوا يقولون: ليس له حدّ، وما لا حدّ له لا يُباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالَم..

---

(١) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٢) يعني لفظ الحدّ.

(٣) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٥.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في بيان ذلك: «ولمّا كان الجهميّة يقولون ما مضمونه: إنّ الخالق لا يتميزّ عن الخلق؛ فيجحدون صفاته التي تميّز بها، ويجحدون قَدْره؛ حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنّه حيّ عالم قدير: قد عرفنا حقيقته وماهيّته، ويقولون: إنّه لا يُباين غيره. بل إمّا أن يصفوه بصفة المعدوم؛ فيقولوا: لا داخل العالَم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات. فبيَّن ابنُ المُبارك [1] أنّ الربّ سبحانه وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه. وذكر الحدَّ؛ لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حدّ، وما لا حدّ له لا يُباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالَم؛ لأنّ ذلك مستلزم للحدّ»[2].

لذلك عَمَدَ بعض السلف الصالح رحمهم الله إلى إثبات الحدّ، لما في إثبات هذا اللفظ من قمعٍ للجهميّة نفاته، ولما في معناه من إثبات مباينة الله لخلقه، وعلوّه عليهم، واستوائه على عرشه؛ الأمر الذي يزعم الجهميّة ومن وافقهم أنّ الله مُعطَّل عنه..

وينبغي أن يُعلم أنّ من لم يُثبت لفظ الحدّ من السلف رحمهم الله؛ فإنّه مُثبت لمعناه؛ لأنّ إثبات المعنى ممّا اتّفق عليه سلف الأمة وأئمتها جميعهم بلا استثناء..

وهكذا تبيَّن أنّ دليل الاختصاص يشتمل على مُجملات تستلزم الاستفصال من قائلها عن مُراده؛ ثمّ قبول المعنى الموافق للكتاب والسنّة،

---

(١) هو عبد الله بن المبارك بن واضح، أبو عبد الرحمن المروزي. ثقة ثبت فقيه عالم. مات سنة إحدى وثمانين ومائة، وله ثلاث وستون سنة.
(انظر: الكاشف للذهبي ٢/ ١٢٣. وتقريب التهذيب لابن حجر ص ١٨٧).

(٢) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

ورفض المعنى المُخالف لهما . . .

وبالانتهاء من بيان ما في لفظ الاختصاص من إجمال تنتهي مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لأصحاب دليل الاختصاص . .

الباب الرابع

دليل التركيب

وفيه فصلان:

الفصل الأول: دليل التركيب عند فرق المبتدعة.

الفصل الثاني: الرد من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الفرق المبتدعة - صاحبة هذا الدليل - ونقض دليلهم.

الفصل الأول

دليلِ التركيب عند فرق المبتدعة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دليل التركيب عند المتفلسفة.

المبحث الثاني: دليل التركيب عند المعتزلة.

الفصل الأول

دليل التركيب عند فرق المبتدعة

من الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى: ما أُطلق عليه اسم: (دليل التركيب).

وهو حجّة جهمية فلسفيّة، معتزليّة[1].

وهذه الحجّة ـ حجّة التركيب ـ : «هي أصل قول الجهميّة نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهميّة من المتفلسفة[2]، ونحوهم. ويُسمّون ذلك: التوحيد»[3].

أمّا المعتزلة: فحجّتهم الكبرى في نفي صفات الله تعالى وأفعاله، هو دليل الأعراض وحدوث الأجسام المتقدّم[4]. . .

لكنّهم يستندون أيضاً إلى حجّة التركيب في نفي صفات الله تعالى وأفعاله.

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٤.

(٢) جماعة من المنتسبين للإسلام، من نفاة الأسماء والصفات جميعاً. مؤمنون بالفلسفة إيماناً تامّاً؛ حتى كأنّها عندهم وحيٌ منزّل قاموا بإبراز أفكار من سبقهم من الفلاسفة، وخاصةً أرسطو وأتباعه؛ أتباع الفلسفة المشّائيّة. سلكوا مسلك الباطنيّة في تحريف النصوص الشرعيّة وإخضاعها لأهوائهم، في محاولة منهم للتوفيق بينها وبين الآراء الفلسفيّة. من أبرز أعلامهم: الفارابي وابن سينا، وابن رشد.
(انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٨٣، ٢١٨ ـ ٢١٩ وكتاب الصفدية له ١/ ٨٨ ـ ٨٩، ٢٣٧. والرد على المنطقيّين له ص ١٤١، ١٤٣. ومقدمة الدكتور موسى الدويش على كتاب بغية المرتاد لابن تيمية ص ٥٨ ـ ٥٩، ٦٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠١. وانظر المصدر نفسه ١/ ٣٠٧.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠١.

وقد زعم أصحاب هذا الدليل أنّ «التوحيد الحقّ هو توحيدهم، المتضمّن أنّ الله لا علم له، ولا قدرة، ولا كلام، ولا رحمة، ولا يُرى في الآخرة، ولا هو فوق العالَم؛ فليس فوق العرش إله، ولا على السموات ربّ. ومحمدٌ ﷺ لم يُعرَج به إلى ربّه والقرآن أحسن أحواله عندهم أن يكون مخلوقاً خلقه في غيره، إن لم يكن فيضاً فاض على نفس الرسول. وأنّه سبحانه لا تُرفع الأيدي إليه بالدعاء، ولم يعرج شيء إليه، ولم ينزل شيء منه: لا مَلَكٌ، ولا غيره. ولا يَقرُب أحدٌ إليه، ولا يدنو منه شيء، ولا يتقرّب هو من أحد، ولا يتجلّى لشيء، وليس بينه وبين خلقه حجاب. وأنّه لا يُحبّ ولا يُبغض، ولا يرضى ولا يغضب. وأنّه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا مبايناً للعالَم، ولا حالاً فيه. وأنّه لا يختصّ شيء من المخلوقات بكونه عنده، بل كلّ الخلق عنده، بخلاف قوله تعالى: ﴿ **وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ** ﴾[1]. وأنّه إذا سُمِّيَ حيّاً عالماً قادراً سميعاً بصيراً، فهو حيٌّ بلا حياة، عالمٌ بلا علم، قادرٌ بلا قدرة، سميعٌ بلا سمع، بصيرٌ بلا بصر، إلى أمثال هذه الأمور التي يُسمِّي نفيها الجهميّة: توحيدًا، ويُلقّبون أنفسهم بأهل التوحيد؛ كما يُلقِّب الجهميّة من المعتزلة وغيرهم أنفسهم بذلك..»[2].

فالتوحيد عند المبتدعة: سلب الصفات عن الله تعالى، وتعطيله جلّ وعلا عن أن يتّصف بشيءٍ من صفاته العُلا..

«والواحد في اصطلاحهم: مالا صفة له، ولا يُعلم منه شيءُ دون

---

(١) جزء من الآية ١٩ من سورة الأنبياء.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٩/٥. وانظر: المصدر نفسه ٢٢٤/١. وكتاب الصفدية له ٢٢٣/٢. والفرقان بين الحق والباطل له ص ٦٥.

شيء، ولا يُرى»(١).

فالله تبارك وتعالى عندهم: لا يتعدّد، ولا يتبعّض؛ لئلا يكون مُركّباً، والمركب جسمٌ ـ عند المعتزلة، وممكن ـ عند المتفلسفة، والله تعالى ليس ممكنا عند هؤلاء، ولا جسماً عند أولئك.

ـ والسلف لا يطلقون هذه الألفاظ على الله تعالى نفياً، ولا إثباتاً ـ.

* فلو أثبتنا له الصفات، لكان متعدّداً عند المعتزلة؛ إذ إثبات صفة له ـ تعالى ـ مع ذاته ينافي ـ عندهم ـ كونه واحداً.

* ولو أثبتنا له الصفات، لكان متبعّضاً متكثّراً عند المتفلسفة؛ فإثبات صفة له ـ تعالى ـ مع ذاته ينافي ـ عندهم ـ كونه واحداً.

والتعددّ، والتبعّض من خصائص المُركّب. .

لذلك نفى هؤلاء، وأولئك ـ المتفلسفة، والمعتزلة ـ صفات الله تعالى؛ لأنّ إثباتها ـ عندهم ـ يتنافى مع توحيده جلّ وعلا، ويقتضي كونه مُركّباً.

* ويُلاحظ على هذا الدليل ما لُوحظ على الدليلَيْن الآخَرَيْن؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل الاختصاص: أنّ أصحابه ـ من المتفلسفة، والمعتزلة ـ قد بَنَوْه على نفي الجسميّة عن الله تعالى، وكونه مُركّباً يدلّ على جسميّته، لذا كان تعطيله جلّ وعلا عن صفاته هو عين التنزيه ـ عندهم.

* ولا بُدّ من بيان مأخذ المبتدعة بهذا الدليل، ووجه استدلالهم به على تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته. .

وهذا يستدعي تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٢٤.

المبحث الأول

دليل التركيب عند المتفلسفة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل التركيب عند المتفلسفة.

المطلب الثاني: وجه استدلال المتفلسفة بدليل التركيب على نفي الصفات عن الله تعالى..

المبحث الأول

دليل التركيب عند المتفلسفة

* اعتقد المتفلسفة صحة أفكار الفلاسفة الأقدمين، فأخذوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وأنزلوها منزلةً لم تَنْزلها النصوص الشرعيّة عندهم، وأحلوّها محلّة انقطعت أعناق الإبل في الوصول إليها[1].

وقد حاولوا التوفيق بين أفكار الفلاسفة هذه، وبين نصوص الشريعة الإسلاميّة؛ فحرّفوا النصوص الشرعيّة، لتتواءم مع أفكارهم الفلسفيّة، وخبطوا خَبْط عشواء أشبه تخبّطَ الباطنيّة[2]، وحاكى صنيعهم مع النصوص السمعيّة..

* ومن تلكم النصوص التي حرّفها المتفلسفة، وألحدوا فيها: النصوص التي دلّت على صفات ربّ العالمين جلّ وعلا؛ فقد لحقها ما لحق صِنْوَها، وجرى عليها ما جرى على مثيلاتها من أنواع التأويل الجهميّ، والتحريف الباطنيّ..

* ولقد كانت حجّة المتفلسفة على صنيعهم هذا أوهى من بيت العنكبوت، وأضعف منه؛ فإثبات الصفات لله تعالى بزعمهم يتنافى مع توحيده، ويتعارض مع وجوب وجوده؛إذ الواحد في نظرهم: هو الذي

---

(١) انظر عن تقديس المتفلسفة لآراء الفلاسفة الأقدمين؛ سيّما أفلاطون، وأرسطو كتبهم التالية: الجمع بين رأي الحكيمين للفارابي ص ٢٩ ـ ٣٠. والمقايسات لأبي حيّان التوحيدي ص ٢٩٠. وتسع رسائل لابن سينا ص ٣٠.

(٢) تقدّم التعريف بهم ص ١/ ٢٩٢.

لا ينقسم، ولا تركيب فيه بوجهٍ من الوجوه[1]. والربّ الواحد المتّصف بالوحدانيّة: هو المتقدّس عن التجزىء، والتبعّض، والتعدّد، والتركيب، والتأليف، . . إلخ من العبارات التي تدلّ على التكثّر[2].

وواجب الوجود الواحد لو أثبتنا له الصفات لكان أكثر من واحدٍ على حدّ زعمهم[3].

* فهؤلاء إذاً أدرجوا نفي الصفات في مسمّى التوحيد، فصاروا يقولون على من أثبت الصفات لله تعالى، وأنّه يُرى في الآخرة، وأنّ القرآن من كلامه منزّلٌ غير مخلوق: إنّه مشبِّهٌ، وليس بموحّدٍ[4].

* وعمدة المتفلسفة في هذا النفي ـ كما تقدّم ـ أنّ إثبات الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يدلّ على إمكان المتّصف به، والله ليس ممكناً. .

فهذا يُعرف عندهم ـ إذاً ـ بحجّة التركيب، أو دليل التركيب. .

* ولا بُدّ كي يُفهم موقف المتفلسفة من هذا الدليل، مِنْ ذكر شرحه لهم، وبيان وجه استدلالهم به على تعطيل صفات ربّ العالمين. .

وهذا يستدعي تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين. .

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٢. والقاعدة المراكشية ص ٥١ ومنهاج السنة النبوية ٢/١٣٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/٥٦.

(٢) انظر الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٥٤٦ ـ ٥٥٠.

(٣) انظر درء تعارض والنقل لابن تيمية ٧/١٢٢.

(٤) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٨٣ ، ١٨٤.

المطلب الأول

شرح دليل التركيب عند المتفلسفة

* لم يسلك المتفلسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى مسلك المتكلّمين؛ وهو الاستدلال بالمحَدث على المُحدِث، وإنّما سلكوا طريقة أخرى؛ وهي الاستدلال بالممكن على الواجب..

فالوجود ينقسم عندهم إلى واجبٍ، وممكن، بخلاف تقسيم المتكلّمين له إلى قديمٍ وحادِث..

* يقول ابن سينا[1]: «لا شكّ أنّ هناك وجوداً، وكلّ وجودٍ؛ إمّا واجبٌ، وإمّا ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود الواجب، وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فإنّا نوضِح أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»[2].

فالوجود إذًا ينقسم إلى: واجب الوجود، وممكن الوجود..

وواجب الوجود عند المتفلسفة، هو: الضروريّ الوجود[3]، ومتى فُرِضَ معدوماً غير موجود، لزم منه مُحال وفَرْض عدمه مُحالٌ لذاته، لا بفَرْض شيءٍ آخر صار به مُحالاً فَرْضُ عدمه[4].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١ من هذا الجزء.

(٢) النجاة لابن سينا ص ٣٨٣. وانظر: التعليقات للفارابي ص ٣٧. وفصوص الحكم له ص ١٣٩. والرسالة العرشية لابن سينا ص ٢ والإشارات والتنبيهات له ٣/٤٤٧.

(٣) انظر النجاة لابن سينا ص ٣٦٦. وانظر أيضاً: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٧. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٤) انظر معيار العلم في فن المنطق للغزالي ص ٣٢٦.

وممكن الوجود عند المتفلسفة، «هو: الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده، ولا في عدمه»[1].

** طريقة إثبات الواجب عند المتفلسفة:

لا يمكن إثبات واجب الوجود عند المتفلسفة، إلا بالاستدلال بالممكن على الواجب..

* وطريقتهم في ذلك: أنّ الموجودات لا تخلو: إمّا أن تكون واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود. فإن كانت ممكنة الوجود: فإنّها محتاجة في الوجود إلى مفيد للوجود. وهذا المفيد للوجود: إمّا أن يكون خارجاً عنها، أو داخلاً فيها. ولا يصحّ دخوله فيها؛ لأنّ ذلك يصرفها من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب. فتعيّن إذاً أن يكون المفيد للوجود خارجاً عن الممكنات. وهذا هو المطلوب[2].

يحكي عنهم الشهرستاني [3] طريقتهم في ذلك، فيقول: «قالوا: قد شهد العقل الصريح بأنّ الوجود ينقسم إلى ما يكون واجباً في ذاته، وإلى ما يكون ممكناً في ذاته وكلّ ممكن فإنّما يترجّح جانب الوجود منه على جانب العدم بمرجّح»[4].

فالمتفلسفة إذاً قالوا: «لابد للموجودات الممكنة من موجِدٍ واجبٍ»[5].

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٣٦٦ .وانظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٧. ومعيار العلم في فن المنطق للغزالي ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٢) انظر هذا الكلام مطوّلاً عند الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠، فقد نقل طريقة المتفلسفة في إثبات واجب الوجود.

(٣) تقدّمت ترجمته ١/ ١٤٢.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٩.

(٥) نقل عنهم هذا القول التفتازاني في شرح المقاصد ٤/ ١٥.

« لاشكّ في وجود موجود؛ فإن كان واجباً: فهو المرام. وإن كان ممكناً: فلا بُدّ له من علةٍ بها يترجّح وجوده»[1].

وهذه العلّة هي واجب الوجود عندهم؛ إذ «لابُدّ من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور، أو التسلسل»[2].

* وممكن الوجود له خصائص، منها قبوله للوجود والعدم...

وقبوله للوجود والعدم يستلزم أمراً خارجاً يُرجّح الوجود أو العدم؛ أحدهما على الآخر..

«فلا يدخل في الوجود إلا بسبب يُرجِّح وجوده على عدمه» [3]، فإن صار وجوده أولى: فلحضور شيء خارج عن ذاته، جاء من غيره.

وكذا لا يدخل في العدم إلا بسببٍ يُرجّح عدمه على وجوده، فإن صار عدمه أولى: فلحضور شيء خارج عن ذاته جاء من غيره[4]...

وهذا الشيء الخارج عن ذاته هو واجب الوجود عند المتفلسفة؛ إذ لا بُدّ من الانتهاء إليه؛ فلا بُدّ للممكن من واجبٍ..

*** أخصّ وصف لله عند المتفلسفة وجوب وجوده بنفسه:**

* الله تعالى واجب الوجود، وأخصّ وصفٍ له تعالى عند المتفلسفة: وجوب وجوده بنفسه، وإمكان ما سواه[5] ...

---

(١) نقل ذلك عنهم التفتازاني في شرح المقاصد ٤/١٦. وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦.

(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦.

(٣) الرسالة العرشية لابن سينا ص ٢.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٢٦٧، ٣٣٥، ٩/٢٥٢.

(٥) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٣٤٤.

فهو سبحانه واجب الوجود بنفسه، وما سواه ـ تعالى ـ ممكن الوجود. .

***وممكن الوجود له خصائص يختصّ بها:**

* منها: قبوله للوجود والعدم ـ كما تقدّم. .

* ومنها : قبوله للتركيب، والتأليف، والتبعّض، والتكثّر. .

* والله تعالى واجب الوجود، وليس ممكن الوجود؛ فهو ليس مركَّباً إذاً؛ لأنّ التركيب من علامات الأجسام، وخصائص الممكنات(١).

والتركيب ـ عند المتفلسفة ـ يُوجِب الافتقار المانع من كونه واجباً بنفسه(٢).

**** واجب الوجود يجب أن يكون بسيطاً عند المتفلسفة:**

التركيب عند المتفلسفة ـ كما مرّ ـ من خصائص الممكنات، فواجب الوجود ـ عندهم ـ يجب أن يكون بسيطاً، وليس بمركّب(٣). . . .

يقول ابن سينا: «فصل في بساطة الواجب»(٤)، ثمّ يسترسل بعد مقولته هذه في بيان عدم تركيب الواجب(٥).

ومن دلائل بساطته ـ عندهم ـ أنّه واحدٌ، متقدّس عن التجزىء،

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٥٣ ، ١٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٦٧.

(٢)انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٣٤٤.

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٢٤٦، ٨/ ٢٥٠. وكتاب الصفدية له ١/ ٥٠ .وشرح حديث النزول له ص ٦٩.

(٤) النجاة لابن سينا ص ٢٢٧.

(٥) انظر النجاة لابن سينا ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

والتبعّض، والتركيب والتأليف[1].

فالواحد ـ عندهم ـ: هو الذي لا ينقسم، ولا تركيب فيه[2]. إذاً: المتفلسفة الذين أثبتوا واجب الوجود، عمدتهم: أنّ الجسم لا يكون واجباً؛ لأنّه مركّب، والواجب لا يكون مركّباً[3].

والله واجب الوجود لذاته؛ فيمتنع أن يكون أكثر من واحد؛ فهو ليس مُركّباً[4]، وإلا لكان مفتقراً إلى بعض أفراده[5].

«ومعنى الوجود الواجب، يحمل في ذاته البرهان على أنّه يجب أن يكون واحداً»[6].

يقول ابن سينا: «وواجب الوجود واحدٌ، لا كثرة في ذاته بوجه، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرةٌ»[7].

فهو واحدٌ لا يصدر عنه إلا واحد[8].

---

(١) انظر الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٥٤٦ ـ ٥٥٠.

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠، ١٢٧. والملل والنحل له ص ٣٧٩، ٤٤٣. وشرح المقاصد للتفتازاني ٤/٣١، ٤٠، ٧٨. وانظر من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٢. والقاعدة المراكشية ص ٥١. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٤٣ ودرء تعارض العقل والنقل ٤/٢٤٦ ـ ٢٤٧، ٦/٥٦، ٧/١٢٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/٥٠. ومنهاج السنة النبوية له ١/٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٢٦٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/١٦٢.

(٥) انظر كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/٢٨.

(٦) المدينة الفاضلة للفارابي ص ٦. وانظر عيون المسائل له ص ٤ ـ ٥.

(٧) النجاة لابن سينا ص ٣٦٩. وانظر: المصدر نفسه ص ٣٨٣، ٣٩٨. والإشارات والتنبيهات له ٣/١٤٤ ـ ١٤٧. وعبارته: «واجب الوجود واحد»: أخذها عن أرسطو؛ كما جزم بذلك الشهرستاني في الملل والنحل ص ٣٧٦.

(٨) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/١٤٧. وانظر أيضاً الملل والنحل للشهرستاني ص٣٧٩، ٤٤٣. =

« والواحد من كلّ وجهٍ: لا تركيب فيه بوجهٍ من الوجوه»[1].

فـ «لا يجوز أن يكون اثنين بوجهٍ من الوجوه»[2].

وهذا هو معنى التوحيد عندهم: نفي التركيب، والتأليف، والتبعّض، والتجزّئ.

يحكي التفتازاني [3] ذلك عنهم بقوله: «فمرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته، لا غير»[4].

وهم يزعمون أنّ هذا هو عين التنزيه.

يحكي عنهم التفتازاني أيضاً أنّهم ذكروا أنّ من التنزيهات لله تعالى في التوحيد، أنّ: «الواجب لا كثرة فيه؛ لأنّ المركّب ممكن»[5].

فنَفَوْا التركيب عن الله تعالى..

وسيأتي في المطلب التالي - بعون الله تعالى - كيف بالغ هؤلاء المتفلسفة في نفي الصفات عن الله، باستنادهم إلى نفي التركيب عنه جلّ وعلا..

= وهذه العبارة: «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» : أخذها ابن سينا عن أرسطو، كما جزم بذلك الشهرستاني في الملل والنحل ص ٣٧٩.

(١) الرسالة العرشية لابن سينا ص ٣.

(٢) الرسالة العرشية لابن سينا ص ٣.

(٣) تقدمت ترجمته ١/ ١٦٢.

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني ٣/ ٤٠ .وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٨.

(٥) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٣١.

خلاصة الدليل:

** يتلخص دليل التركيب عند المتفلسفة بالآتي:

١ ـ قسّم المتفلسفةُ الوجودَ إلى واجبٍ، وممكن.

فالوجود عندهم إما واجب وإما ممكن.

٢ ـ أثبت المتفلسفة الممكنات بافتقارها إلى الواجب في الوجود؛ فالممكن عندهم لابُدّ له من واجِب.

٣ ـ أثبت المتفلسفة تركيب الممكن.

فالممكن عندهم مُركّب..

وهذا بَنَوْه على مقدّمتين:

أولاهما: الممكنات لا تخلو من التركيب، والتأليف، والتبعّض، والتجزّئ.

ثانيهما: المُركَّب مفتقرٌ إلى جُزئه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً[1].

٤ ـ خلص المتفلسفة من ذلك كلّه بنتيجةٍ مفادها: أنّ واجب الوجود ليس مُرَكّباً..

فالمتفلسفة إذاً استدلوا بإمكان الممكنات على أنّ هناك واجباً..

**** وبناءً على هذه الخلاصة، فدليل التركيب عند المتفلسفة يمكن أن يكون هكذا:**

(الوجود ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ.

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٢٠.

فإن كان واجباً، فذاك.

وإن كان ممكناً احتاج إلى مُؤثِّر.

ولابُدّ من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فليزم إثبات الواجب على التقديرين.

وهذا الواجب غني لا يفتقر إلى غيره، فلا يكون مركّباً؛ لأنّ المركّب مفتقرٌ إلى أجزائه. والتركيب يتنافى مع وجوب وجوده)[1].

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/٤٤٧ ـ ٤٥٥. وانظر أيضاً: المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦ وانظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٠٧، ٣/٧٤ ـ ٧٥، ٩٥ ـ ٩٦، ١٣٠، ١٨٧، ٣٣٤ ـ ٣٥١، ٤/٢٤٧، ٦/١٧٩، ٧/٢٣٠، ٣٨٢ ـ ٣٨٣، ٨/١٦٩، ٩/٨، ٢٥٢ وكتاب الصفدية ٢/١١٣، ١٧٧ ـ ١٧٨ والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٧، ١٠٩، ١١١. ومجموع الفتاوى ١٦/٤٥٢.

المطلب الثاني

وجه استدلال المتفلسفة بدليل التركيب

على نفي الصفات عن الله تعالى

* تقدّم معنا أنّ المتفلسفة قسّموا الوجود إلى واجب، وممكن..

وقالوا: الممكن لابُدّ له من واجِب.

الممكن مُركّب؛ لأنّه لا يخلو من التأليف، والتبعّض، والتجزّئ.

المُركَّب مفتقرٌ إلى جُزئه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً[1].

وخلصوا من ذلك كلّه بنتيجةٍ، هي: أنّ واجبَ الوجود ليس مُركّباً[2].

فهم ـ إذاً ـ قد «بَنَوْا أصل دينهم على أنّ الوجود لا بُدّ له من واجِبٍ، وأنّ الواجب يُشترط أن يكون واحداً. ويعنون بالواحد: ما لا صفةَ له، ولا قَدْر، ولا يقوم به فعل. وذلك لئلا يُثبتوا له صفة؛ كالعلم، والقدرة،...»[3]؛ إذ إثبات الصفات له تعالى يقتضي التركيب ـ بزعمهم.

ومرادهم من نفي التركيب عن الله تعالى ـ كما عُلِم ـ: نفي الصفات عنه جلّ وعلا.. ويسمُّون ذلك بالوحدانيّة..

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٢٠.

(٢) انظر المصدرين نفسيهما.

(٣) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٧.

* فالوحدانيّة عند المتفلسفة: تعني البساطة، وعدم التركيب...

وقد تقدّم أنّهم يقولون عن الله تعالى: إنّه بسيط[(١)].

يحكي عنهم الشهرستاني [(٢)] مذهبهم في ذلك، فيقول: «قالوا: واجب الوجود بذاته: لا يجوز أن يكون أجزاء كميّة، ولا أجزاء حدّ: قولاً. ولا أجزاء ذات: فعلاً ووجوداً. وواجب الوجود لن يتصوّر إلا واحداً من كلّ وجه..»[(٣)].

فالجزء الذي يتركّب الشيء منه؛ سواء كان كمّياً يقتضي الانقسام لذاته؛ أمكن فصله عن الكلّ، أو لم يمكن. أو كان حدّياً يقتضي الانحصار في الزمان أو المكان المحدودَين. أو كان جزء ذات؛ كاليد، والعين، والوجه.. إلخ: فمُحالٌ عند المتفلسفة أن يكون الله مُركّباً منه[(٤)].

فالمتفلسفة إذًا: جعلوا للذات الإلهيّة ماهيّة بسيطة، مجرّدة عن أيّ شيء يمكن أن يؤدّي إلى تحقّق الوجود الخارجي، أو يجعلها معقوله في الذهن..

وهذا ليس تجنّياً عليهم، بل كتبهم مليئة بذلك، وناضحة بما هو أشدّ من ذلك..

يقول ابن سينا: «من المعلوم الواضح: أنّ التحقيق الذي ينبغي أن يُرجع إليه في أنّ التوحيد، هو الإقرار بالصانع موحَّداً، مقدَّساً عن الكمّ،

---

(١) تقدّم ص ١١٤.

(٢) تقدّمت ترجمته ١/ ١٤٢.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠.

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٧٥، ٨٣، ١٨٧. وضوابط المعرفة لعبد الرحمن الميداني ص ٥٦، ٥٨. وتسهيل المنطق للشيخ عبد الكريم مراد ص ٢٧.

والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والتغيّر، حتى يصير الاعتقاد به أنه: ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجوديّ؛ كمّي أو معنوي. ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم، ولا داخلةً فيه، ولا حيث تصحّ الإشارة إليها أنّها هنا، أو هناك»[1].

فهذه هي الذات البسيطة ـ بزعمهم ـ التي يُريد ابن سينا إثباتها، ولا أدري كيف يتحقّق وجودها، بله كيف يعيها الذهن ويعقلها؛ وهي أشبه بالمعدوم..

لقد ادّعى المتفلسفة ـ كذبوا ـ أنّ الله تعالى لو اتّصف بما ورد به الكتاب والسنّة من صفاته العُلا، لتنافى ذلك مع بساطة ذاته، ولزم من ذلك أن تكون ذاته مُركّبة، وبالتالي مفتقرة إلى أجزائها، والمفتقر إلى أجزائه ليس واجباً.

إذ دلالة إمكان الجسم مبنيّة عندهم على أنّ ما قامت به الصفات يمتنع أن يكون واجباً بنفسه؛ لأنّه مُركّب[2].

فادّعوا زوراً أنّ اتّصافه بصفاته يتنافى مع وجوب وجوده..

فقالوا: «واجب الوجود لذاته واحدٌ من كلّ وجه»[3].

ونَفَوْا جميع صفاته جلّ وعلا، وزعموا أنّ «واجب الوجود: هو الذات دون صفاتها»[4].

---

(١) الرسالة الأضحوية لابن سينا ص ٤٤.

(٢) انظر النبوات لابن تيمية ص ٧٧.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٢٧. وانظر شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٧٨.

(٤) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٢٦٦؛ فقد حكى مذهبهم في ذلك.

وما ورد من صفاته جلّ وعلا، قالوا عنها: هي هو؛ ومرادهم رجوع الصفات كلّها إلى ذات واحدة(١).

يقول الفارابي (٢): «علمه هو قدرته العُظمى»(٣).

ويقول أيضاً: «ولا يجوز أن يكون لواجب الوجود لذاته ـ الذي هو تامّ ـ أمرٌ يجعله على صفةٍ لم يكن عليها؛ فإنّه يكون ناقصاً من تلك الجهة فقد عرفت إرادة الواجب لذاته، وأنّها علمه، وهي بعينها عنايته ورضاه»(٤).

وكذا سائر صفاته يردّها الفارابي إلى صفة واحدة، ثمّ يردّ تلك الصفة إلى الذات.

وهو ـ أي الفارابي ـ يُقرّر أنّ الصفات ليست زائدة على الذات، أو مستقلّة عنها، بل هي عين الذات(٥).

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٢ وشرح المقاصد للتقتازاني ٤/ ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الملقّب بالمعلم الثاني. إمام المتفلسفة الدهرية المشّائيّة، ومن أتباع أرسطوطاليس له كفريات ظاهرة؛ منها زعمه أنّ الفيلسوف أكمل من النبيّ. تربّى ابن سينا على كتبه. وصفه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بأنّه من غلاة الفلاسفة وحكم عليه بالضلال والكفر هلك سنة ٣٣٩هـ. (انظر: : عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٦٠٣ ونزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة للشهرزوري ٢/ ١٣. وانظر من كتب شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى ٢/ ٦٧، ٨٦ .ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٠، ١٥٧، ٥/ ٢٥٠،، ٩/ ٢٦٨. والاستغاثة ص ٣٠٤. ومنهاج السنة النبوية ٥/ ٢٨٢ وشرح العقيدة الأصفهانية ص ١٠٧. وانظر أيضاً: إغاثة اللهفان لابن القيم ٢/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣).

(٣) عيون المسائل للفارابي ص ٦.

(٤) التعليقات للفارابي ص ٣٧.

(٥) حكى مذهبه هذا: الدكتور محمود قاسم في كتابه: الفيلسوف المفترى عليه ص ١٠٧.

فجعل - كصنيع أفراد طائفته - الصفات المتنوّعة هي نفس الذات الموصوفة[1].

وهذا هو مذهب المتفلسفة قاطبة.

يقول ابن سينا: «فصلٌ: في تحقيق وحدانيّة الأوّل؛ بأنّ علمه لا يُخالف قدرته، وإرادته، وحياته في المفهوم. بل ذلك كلّه واحدٌ»[2].

فوحدانيّة الله تعالى، ووجوب وجوده عندهم: يقتضي نفي كلّ زائدٍ على الذات؛ فما ورد في الكتاب والسنة من وصفٍ لله تعالى بالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة.. إلخ:

فكلّه يرجع إلى نفس الذات؛ إذ ليس عندهم صفات زائدة على ذات الواجب تعالى[3].

وهؤلاء قد أنكروا الصفات، ولم يُثبتوا من واجب الوجود إلا الذات. «أما الصفات السبع: فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم، ثمّ العلم يرجع إلى الذات»[4].

يقول ابن سينا: «هو [5] ذات، هو الوجود المحض، والحقّ المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن يدّل بكلّ واحدٍ من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة. بل

---

(١) انظر رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٧. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٢٥، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٦.

(٢) النجاة لابن سينا ص ٢٤٩. وانظر المصدر نفسه ٢٤٩ ـ ٢٥١؛ فقد حاول التدليل على هذا الإفك.

(٣) انظر شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٠٥.

(٥) يعني الله تبارك وتقدّس..

المفهوم منها عند الحكاية: معنى واحد، وذات واحدة»[1].

فالواجب عند ابن سينا، وعند أمثاله من المتفلسفة ليس له صفة زائدة على ذاته، بل ذاته هي نفس العلم، وعلمه لا يُخالف قدرته، وإرادته لا تُخالف علمه، وحياته لا تُخالف إرادته في المفهوم، بل كلّ هذه الصفات واحد، ولا توجب تلك الصفات كثرةً في ذاته؛ لأنّ واجب الوجود بسيطٌ، وليس مُركّبًا.

وهذا هو توحيدهم لربّهم ومولاهم جلّ وعلا: أن لا يكون موصوفاً بصفاته العُلا التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله ﷺ؛ لئلا يكون مركّباً بزعمهم[2].

فالتوحيد عندهم يعني نفي التركيب، وبالتالي نفي الصفات[3].

*** إذاً: الحامل للمتفلسفة على تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا، هو: دليل التركيب...**

وبيان ذلك فيما يأتي:

١ ـ المتفلسفة «جعلوا عمدتهم فيما ينفونه، هو نفي التركيب، واعتمدوا في نفي التركيب على إمكان التركيب، واعتمدوا في ذلك على أنّ المجموع لا يكون واجباً، لافتقاره إلى بعض أفراده»[4].

---

(١) الرسالة الفيروزية لابن سينا ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات ـ ص ٣.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٢٥٠.

(٣) انظر من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ٣٥٣. وكتاب الصفدية ١/ ٨٦، ٢٤٣،، ٢/ ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٣٨، ٢٤٧،، ٨/ ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١، ٩/ ٢٥٦، ٢٦٨، ١٠/ ٦، ١٠، ٩٧، ١٩٦.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٨ وانظر: المصدر نفسه ١/ ١٠٤، ١٢٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٢٥١.

٢ ـ المتفلسفة يُسمّون الموصوف مُركّباً، ويُسمّون الصفات أجزاء[(١)].

٣ ـ المتفلسفة ينفون اتّصاف الله تعالى بصفاته العُلا لزعمهم أنّها لا تقوم إلا بمُركَّب[(٢)].

٤ ـ المتفلسفة زعموا أنّ قيام الصفات بالله تعالى تركيب، والواجب لا يكون مُركّباً[(٣)].

* وأفضل من رأيته ـ من المخالفين ـ قد بيَّن وجه استدلال المتفلسفة بدليل التركيب على نفي الصفات؛ هو الشهرستاني [(٤)]؛ فقد حكى مذهبهم بلسانهم، ونقل عنهم نقل الخبير بهم؛ فقال: «قالوا: قام الدليل على أنّ واجب الوجود مستغنٍ على الإطلاق من كلّ وجه. فمن أثبت له صفة لذاته أزليّة معنى وحقيقة قائمة بذاته، فقد أبطل الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعاً، وأثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف جميعاً. أمّا الصفة: فاحتاجت في وجودها إلى ذات تقوم بها؛ إذ يجب أن تقول: قام العلم بالباري. واستحال أن تقول: قام الذات بالعلم.. فإذاً.. المستغني على الإطلاق: لا يكون إلا واحداً من كلّ وجه ولا كثرة فيه من وجه»[(٥)]، «ولا يشاركه شيء ما؛ صفة كانت أو موصوفاً في

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٢.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٣، ٢٤، ٦٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٣٠٧،، ٥/١٤١، ٣٢٧، ٦/١٨٤ ـ ١٨٥، ٢٩٥ ـ ٢٩٦، ١٠/١٥٨، ١٨٥ ـ ١٨٩. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٤٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٦٤، ٥٤١، ٣/٢٩٨ ـ ٣٠٥ والنبوات له ص ٧٧.

(٣) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/٦١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/٢٤٦. وشرح حديث النزول له ص ٦٩.

(٤) تقدمت ترجمته ١/١٤٢.

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٠٠.

وجوب الوجود والأزلية»[1].

فالواجب عند المتفلسفة غير متّصف بصفات زائدة على ذاته، بل صفاته هي ذاته، ولو كانت الذات موصوفةً لكانت مُركَّبة، ممكنة، ولم تكن واجبة الوجود.

(١) المصدر نفسه ص ١٨١.

المبحث الثاني

دليل التركيب عند المعتزلة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل التركيب عند المعتزلة.

المطلب الثاني: وجه استدلال المعتزلة بدليل التركيب على نفي الصفات عن الله تعالى..

المبحث الثاني

دليل التركيب عند المعتزلة

تقدّم معنا أنّ للمعتزلة على نفي صفات الله تعالى حُجّتَيْن: حجّة الأعراض، وحجة التركيب[1].

وعرفنا فيما مضى أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو الحجّة المشهورة عند المعتزلة في نفي الصفات[2].

أمّا حجّة التركيب، أو دليل التركيب: فإنّه أحد مسلكَيْ المعتزلة في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته.

فنفي التركيب عند المعتزلة: دليلٌ على نفي الصفات[3].

ونفي الصفات عندهم، يُسمّى توحيداً. .

والتوحيد هو أشهر أصول المعتزلة الخمسة؛

إذ للمعتزلة أصول خمسة تجمعهم، ولا يُسمّى معتزلياً من لم يقل بها كلها.

وهذه الأصول هي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4].

فمن أتى بهذه الأصول مجتمعة، فهو معتزليّ، ومن أخلّ بأحدها أو

---

(١) انظر ١/ ٣٦٥ من هذه الأطروحة.

(٢) انظر ١/ ٣٤٧ من هذه الأطروحة.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ١٢٣. وشرح حديث النزول له ص١٣.

(٤) انظر: فضل الاعتزال لعبد الجبّار ص٦٤. ومقالات الإسلاميّين لأبي الحسن الأشعري ١/ ٣٣٨.

بعضها حُرِم اسم الاعتزال عندهم.

يقول أبو الحسين الخيّاط[1]: «وبشرٌ كثيرٌ يوافقونا في التوحيد، ويقولون بالجبر[2]. وبشرٌ كثيرٌ يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام[3]. وليس يستحق أحدٌ منهم اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزليّ»[4].

وهذه الأصول الخمسة مقدّمة عند المعتزلة على النصوص الشرعية، بله حاكمة عليها؛ فما عارضها منها رُدّ..

والذي يهمنّا من هذه الأصول، هو الأصل الأول؛ التوحيد؛ الذي يعني عند أصحابه نفي الصفات.

ومرّ أنّ إثبات الصفات عند المعتزلة يقتضي التركيب..

ويُعلّلون ذلك: بأنّ الموصوف مُركّب. والتركيب من خصائص الأجسام. والأجسام حادثة. والله ليس جسماً...

ولكي يُفهم دليل التركيب عند المعتزلة، لا بُدّ من شرحه، وبيان وجه استدلالهم به على نفي الصفات عن الله تعالى..

وهذا ما سأفعله ـ إن شاء الله تعالى ـ في المطلبين التاليَيْن..

---

(١) تقدمت ترجمته ١/ ٣٦٢.

(٢) يريد بهم الجهمية.

(٣) يريد بهم الخوارج.

(٤) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخيّاط ص١٨٨ـ ١٨٩.

وقد نقل عنهم هذا الحكم: المسعودي في مروج الذهب ٢/ ١٧٤. وأبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميّين ١/ ٣٣٨.

المطلب الأول

شرح دليل التركيب عند المعتزلة

لم يلقَ دليل التركيب ما لاقاه دليل الأعراض وحدوث الأجسام من اهتمام عند المعتزلة..

ويرجع ذلك إلى كون دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو الحجّة المشهورة في نفي الصفات عندهم..

فكُتُبُ المعتزلة لم تُطِل النَّفَس في شرح دليل التركيب، ولم يهتّم أصحابها في الوقوف عنده كثيراً..

لذلك واجهتني بعض الصعوبات في شرحه، وتكبّدتُ بعض المشاقّ في إيضاحه؛ فحاولت تلفيق ما تفرّق، وتجميع ما تشتّت، وتوجيه ما رأيته من صميم الدليل، ليتوافق مع مجموع الكلام، وينسجم مع مسبوكه..

كلّ ذلك رغبةً منّي في إظهار دليل التركيب عند المعتزلة في صورة واضحة..

وهذا استلزم منّي تتبّع المعتزلة في الخطوات التالية:

أولاً ـ تقسيم الوجود إلى قديم، وحادثٍ عند المعتزلة:

المعتزلة من المتكلّمين..

وطريقة المتكلّمين في تقسيم الوجود إلى قديمٍ، وحادثٍ معلومة.

يقول عبد الجبار المعتزلي[1] مُعرّفاً القديم، بعد أن ذكر قسمَيْ

(١) تقدمت ترجمته ١/١٤٦.

الموجود: «إنّ القديم في أصل اللغة: هو ما تقادم وجوده.. وأما في اصطلاح المتكلّمين: فهو ما لا أول لوجوده. والله تعالى هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم»(١).

فعُلِم أنّ مرادهم بالقديم: الله تعالى.

ثانياً ـ طريقة إثبات القديم عند المعتزلة:

سلك المعتزلة في إثبات القديم ـ تعالى ـ طريقة الاستدلال بالمحدَث على القديم..

ومُلخّص هذه الطريقة:

ـ أنّ الموجودات لا تخلو: إمّا أن تكون قديمة، أو مُحدَثة.

ـ والله تعالى لو لم يكن قديماً، لكان مُحدَثاً؛ لتردّد الموجود بين هذين الوصفين، ولافتقار المُحدَثات إلى صانعٍ قديم..

يقول عبد الجبار المعتزلي: «إنّه تعالى لو لم يكن قديماً، لكان محدَثاً؛ لأنّ الموجود يتردّد بين هذين الوصفَيْن. فإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر لا محالة. فلو كان القديم تعالى مُحدَثاً، لاحتاج إلى مُحدِث، وذلك المُحدِث: إمّا أن يكون قديماً، أو مُحدَثاً. فإن كان مُحدَثاً، كان الكلام في مُحدِثه كالكلام فيه. فإمّا أن ينتهي إلى صانعٍ قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المُحدَثين ومُحدِثي المُحدَثين. وذلك يُوجب أن لا يصحّ وجود شيء من هذه الحوادِث. وقد عُرِف خلافه»(٢).

---

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص١٨١. وانظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي للخياط ص٣٦. والشامل في أصول الدين للجويني ص٢٥١.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص١٨١.

وهكذا لو افتقر القديم إلى مُحدث، للزم التسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المُحدِثين ومُحدِثي المُحدِثين. وهذا لا يصحّ. أو انتهى إلى إثبات صانع قديم، وهو المطلوب(١).

فعُلِمَ أنّ الله هو القديم، وما سواه مُحدَث(٢).

ثالثاً ـ القِدم أخصّ وصفٍ لله تعالى عند المعتزلة..

أخصّ وصف الربّ عند المعتزلة، هو القِدَم.

وهذا الاعتقاد يعمّ طائفة المعتزلة جميعها..

يقول الشهرستاني(٣): «والذي يعمّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأنّ الله تعالى قديم، والقِدَم أخصّ وصف ذاته»(٤).

ويُفهم من قول المعتزلة: أخصّ وصفِ الربِ القِدَمُ: نفي قِدَم ما سواه.

فالله هو القديم وحده، وما سواه فهو مُحدَث(٥).

ففُهِمَ ـ في الظاهر ـ أنّ مرادهم نفي وجود ذوات مع الله في الأزل.

ولكن ليس هذا مُرادهم الحقيقيّ، بل يُريدون نفي صفاته جلّ وعلا؛ فمن أثبت له صفةً قديمة، فقد جعل له شريكاً يُماثله في القِدَم ـ

---

(١) انظر المصدر نفسه.

(٢) انظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي للخياط ص ٣٦. والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص١٦٩.

(٣) تقدمت ترجمته ١/١٤٢.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ص٤٣ـ ٤٤. وانظر الشامل في أصول الدين للجويني ص٢٥١ـ ٢٥٢.

(٥) انظر: الانتصار والردّ على ابن االراوندي للخياط ص٣٦. والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص١٦٩.

بزعمهم.

وهذا الكلام ليس موضعه هاهنا، بل في المطلب التالي بإذن الله..

رابعاً ـ قولنا عن الله تعالى: إنّه واحدٌ؛ يعني عند المعتزلة أنّه قديمٌ:

ينفي المعتزلة «الثاني» عن الله عزّ وجل[1].

ويُسمّون هذا إثباتاً لوحدانيّته جلّ وعلا..

ومُرادهم بالوحدانيّة: إثبات اختصاص الربّ تبارك وتعالى بصفةٍ لا يُشارِكه فيها غيره، وهذه الصفة هي: القِدَم..

فإذا قالوا: الله تعالى واحدٌ، لا ثاني له يُشاركه في أخصّ وصفٍ له، فمُرادهم أنّه جلّ وعلا قديم..

يقول عبد الجبار المعتزلي: «اعلم أنّ الواحد قد يُستعمل في الشيء، ويُراد به أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض؛ على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنّه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنّه واحد.

وقد يُستعمل ويُراد به أنّه يختصّ بصفةٍ لا يُشاركه فيها غيره؛ كما يُقال: فلانٌ واحدُ زمانه.

وغَرَضُنَا إذا وصفنا الله تعالى بأنّه واحدٌ: إنما هو القسم الثاني؛ لأنّ مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وإن كان كذلك؛ لأنّ غيره يُشاركه فيه. إذا ثبت هذا، فالمخالف في المسألة لا يخلو؛ إمّا أن يقول: إنّ مع الله قديماً ثانياً يُشاركه في صفاته. ولا قائل بهذا يقول..»[2].

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص١٨١.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٢٧٧ـ ٢٧٨.

ونفي وجود قديم ثانٍ يقتضي أنّ القِدَم أخصّ وصف لله؛ إذ لا يُشاركه في هذه الصفة غيره..

وهذا يعني أنّ معنى الواحد ـ عند المعتزلة ـ: القديم[1]؛ إذ القدم أخصّ وصفٍ لله تعالى ـ عندهم ـ كما تقدّم.

خامساً ـ القديم لا يتعدّد عند المعتزلة:

تقدّم أنّ القديم واحدٌ عند المعتزلة، بل إنّ معنى الواحد: القديم ـ كما مرّ.

وتعدّد القديم لا يجوز عند المعتزلة، بل القول بتعدّد القدماء كفرٌ بإجماعهم[2].

وليس المراد الحقيقيّ عند المعتزلة من نفي تعدّد القدماء: نفيَ تعدّد الذوات، بل المراد نفيَ تَعدّد الصفات؛

فمن أثبت لله تعالى صفةً قديمة، فقد جعل له شريكاً يُماثله في القِدَم ـ بزعمهم.

وعلى هذا: فالواحد عند المعتزلة: غير مُركّب، بل هو بسيطٌ لا يتعدّد، فلا صفة له ـ بزعمهم.

وهذا سيتّضح في المطلب التالي بعون الله.

خلاصة الدليل[3]:

يتلخّص دليل التركيب عند المعتزلة بالآتي:

---

(١) انظر المصدر نفسه.

(٢) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٨. وشرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٤٠.

(٣) ملاحظة: سيتضّح دليل التركيب عند المعتزلة أكثر في المطلب الثاني بإذن الله؛ عند توجيه اعتمادهم عليه في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

(١) ـ الوجود ينقسم إلى قديمٍ، ومُحدَث عند المعتزلة.

(٢) ـ الله تعالى هو المُراد بالقديم عند المعتزلة.

(٣) ـ القِدَم أخصّ وصفٍ لله تعالى عند المعتزلة.

(٤) ـ القديم واحدٌ لا يتعدّد عند المعتزلة.

(٥) ـ تعدّد الصفات يُنافي التوحيد، وهو تركيبٌ عند المعتزلة.

فالمعتزلة إذاً استدلوا بحدوث الأجسام على الصانع القديم؛ إذ الأجسام مُحدَثة، والمحدَث لا بُدّ له من مُحدِث.

وبناءً على ذلك: فدليل التركيب عند المعتزلة يمكن أن يكون هكذا:

الوجود ينقسم إلى قديم ومُحدَثٍ.

فإن كان قديماً، فذاك.

وإن كان مُحدَثاً احتاج إلى فاعلٍ.

ولا بُدّ من الانتهاء إلى القديم، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فلزم إثبات القديم على التقديرين.

وهذا القديم واحدٌ لا يتعدّد.

والتعدّد يتنافى مع قِدَمه.

فلو تعدّد لكان مُركّباً.

والتركيب من خصائص الجسم.

والله ليس جسماً[1].

---

(١) انظر: الرسالة الأكملّية فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ص٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٣٠١، ٨/١٦٩.

المطلب الثاني

توجيه استدلال المعتزلة

بدليل التركيب

على نفي صفات الله تعالى

علمنا ممّا سبق أنّ المعتزلة قسّموا الوجود إلى قديمٍ وحادِث..

فالقديم عندهم: هو الله تعالى، والحادِث: هو ما سواه..

وقد اعتبروا القِدَم أخصَّ وصفٍ لله تعالى..

واشترطوا في القديم أن يكون واحداً؛ بل زعموا أنّ القديم، والواحد اسمان لمعنى واحد..

فالواحد عندهم هو: الوصف الذي يختصّ بالله، ولا يُشاركه فيه غيره..

وهذا المعنى ينطبق على وصف القِدَم عندهم..

فالقديم واحد لا يتعدّد..

وإن تعدَّد صار مُركَّباً..

والقديم لا يكون مُركَّباً..

و« مقصود المعتزلة من قولهم: إنّ أخصَّ وصفِ الربّ القِدَمُ: أن لا يُثبتوا له صفة قديمةً؛ لامتناع المشاركة في أخصّ وصفه»[1].

---

(١) الاستغاثة لابن تيمية ص١٥٧. وانظر: الملل والنحل للشهرستاني ص٤٤ـ ٤٥. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٣٧٧.

فالله تعالى عندهم «لا يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ أصلاً، والبتّة»[1].

وقد زعم المعتزلة أنّ إثبات الصفات لله تعالى، يلزم منه إثبات قدماء مع الله[2]؛ فلو كان لله ـ تعالى ـ صفات قديمة، لكان القديم ـ بزعمهم ـ أكثر من واحد[3]، ولو شاركت الصفة ـ عندهم ـ الموصوف في القدم، لكانت مثله[4].

أي: لو أنّ الصفات شاركته في القِدَم الذي هو أخصّ وصفه جلّ وعلا، لشاركته في الإلهيّة؛ فكانت آلهة مِثله بزعمهم[5].

فـ« القِدَم أخصّ أوصاف الإله، والكاشف عن حقيقته. فلو اشتركت الصفات فيه، لكانت آلهة»[6].

و« بالقِدَم يُعرف تميّزه ـ تعالى ـ عن غيره، فلو شاركته الصفات في القِدَم، لشاركته في الإلهيّة؛ فيلزم من القول بها، القول بالإلهيّة»[7].

يحكي التفتازاني[8] مذهبهم في ذلك، فيقول ـ بعد أن نقل إنكار المعتزلة لإثبات صفات أزليّة قديمة قائمة بذات الله تعالى: «..وإن كانت قديمة: فقد شاركت الذات في القِدَم والوجوب بالذات ونفي الأوليّة.

---

(١) شرح الفرذاذي على شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي مخطوط ـ لوحة رقم٤٨.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٤٨٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٣٦. والرسالة التدمريّة له ص ١١٧.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٠. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٢٧ـ ٢٢٨.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٤٦.

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص٤٥: فقد نقل عنهم ذلك وهو يحكي معتقدهم.

(٦) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٨٣؛ فقد نقل مذهب المعتزلة في ذلك.

(٧) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٨٣؛ فقد نقل مذهب المعتزلة في ذلك.

(٨) تقدمت ترجمته ١/ ١٦٢.

فهي آلهة أخرى؛ فإنّ القِدَم أخصّ وصف القديم، والاشتراك في الأخصّ يُوجب الاشتراك في الأعمّ»[1].

وتفسير قولهم هذا: أنّ الشيء إذا كانت له صفات بعد كونه ذاتاً، وكانت تلك الصفات قديمة ـ وقد عُرِف أنّ الذات قديمة، فإثبات هذه الصفات القديمة للذات القديمة يؤدّي إلى تعدّد القديم ـ بزعمهم.

ويُطبّقون هذا على الله تعالى، فيقولون: قد عُرِف أنّ القِدَم أخصّ وصفٍ للألوهيّة. فمن أثبت الصفات، فإنّما أثبت تعدّد الإله. وتعدّد الإله باطلٌ: أي لو شاركته الصفات في القِدَم لشاركته في الألوهيّة..

وبناءً على هذا: فقد سمَّى المعتزلة من أثبت لله تعالى صفةً قديمة: مُمثّلاً؛ لأنّ القِدَم هو أخصّ وصف الإله عندهم ـ كما تقدّم؛ «فمن أثبت لله صفةً قديمةً، فقد أثبت له مِثلاً قديماً، فيُسمّونه مُمثّلاً بهذا الاعتبار»[2].

وإثبات صفة قديمة، يجعل القديم ـ عند المعتزلة ـ أكثرَ من واحد؛ أي يكون مُركّباً؛ فـ« لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته، لكانت حقيقة الإلهيّة مُركّبة من تلك الذات والصفات»[3].

والتركيب يستلزم الافتقار، ويدلّ على الحدوث بزعمهم[4].

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/١٩٩. وانظر المصدر نفسه أيضاً ٤/٢٤٥.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١١٧. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٥/٤٦.

(٣) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/٨٣؛ فقد نقل مذهب المعتزلة في ذلك. وانظر أيضاً شرح الفرذاذي على شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ـ مخطوط ـ لوحة رقم ٣٩؛ فقد اتّهم الشارح الأشعريّة أنّهم يُثبتون مع الله تعالى قدماء كثيرين.

(٤) انظر المصدر نفسه.

وهذا مُشابهٌ لمعتقد المتفلسفة في الواجب والممكن؛ أنّ الممكن مُركّب مفتقرٌ إلى أجزائه، والواجب لا يكون كذلك.

وقد تفطّن لهذا التشابه، كلّ من الشهرستاني[1]، والغزالي[2]؛ فسجّلاه في كتبهم..

يقول الشهرستاني: « وقالت الفلاسفة: واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية، ولا أجزاء حدّ قولاً، ولا أجزاء ذات فعلاً ووجوداً. وواجب الوجود لن يُتصوّر إلا واحداً من كلّ وجه؛ فلا يتصوّر ولا يتحقّق موجودان كلّ واحد منهما واجب بذاته..

ووافقهم المعتزلة على ذلك، غير أنّهم مختلفون في التفصيل»[3].

وبنحو قوله قال الغزالي[4].

واختلاف المتفلسفة والمعتزلة في التفصيل قد وَضُح بحمد الله؛

فأولئك زعموا أنّ الواجب لا يتبعّض ولا يتجزّأ؛ لأنّ ذلك تركيب، وهو من خصائص الممكن.

وهؤلاء زعموا أنّ القديم لا يتعدّد؛ لأنّ تعدّده تركيب، وهو من خصائص المحُدَث ..

وعلى هذه المزاعم بنت كلتا الطائفتين معتقدهم في صفات الله تعالى..

***المعتزلة وافقوا المتفلسفة أيضاً على تسمية تعطيل الله تعالى عن**

---

(١) تقدمت ترجمته ١/١٤٢.

(٢) تقدمت ترجمته ١/١٥٦.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠ ـ ٩١.

(٤) انظر المنقذ من الضلال للغزالي ص ١٠٧.

صفاته توحيداً:

تقدّم أنّ المتفلسفة سمّوا نفي الصفات توحيداً[1].

وقد أشبه المعتزلةُ المتفلسفةَ في ذلك أيضاً؛ فسمّوا تعطيل الله تبارك وتعالى عن صفاته العُلا توحيداً..

فالتوحيد عند المعتزلة: «هو نفي الصفات نفياً يستلزم التعطيل والإشراك»[2].

و«التوحيد»: هو أحد أصول المعتزلة، بل الأصل الأول الأشهر من أصولهم الخمسة التي يدور عليها معتقدهم ككلّ؛ فهو لبّ مذهبهم، وأسُّ نحلتهم..

وهم يُسمّون أنفسهم أهلَ التوحيد[3]، وكان الأجدر بهم أن يُسمّوا أنفسهم: أهلَ التعطيل.

---

(١) تقدّم ذلك ص ١١٩ من هذا الجزء.

(٢)مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/ ٤٩٣. وانظر من كتب ابن تيمية أيضاً: المصدر نفسه ٨/ ٢٥٨، ١١/ ٤٨٤، ١٤/ ١٨١. والاستقامة ٢/ ٢١٦ والفتاوى المصرية ٥/ ٨٥، ٦/ ٥٥٩، ٦٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٤٩، ٨/ ١٥٦ والفتاوى العراقية ص ٢٦٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٤٣ والفرقان بين الحق والباطل ص ٦٥ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٣٢. والرسالة التدمرية ص ١١٨. ومقدمة في أصول التفسير ص ١٠٩.

(٣) انظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد للخياط ص ١٢٨. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٣٢. وابن التومرت خير شاهد على ذلك؛ فقد كان على مذهب المعتزلة في نفي الصفات، ولقّب أصحابه بالموحّدين. (انظر من كتب ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٣. ومجموع الفتاوى ١١/ ٤٨٥ ـ ٤٩١ ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٠ ومقدمة في أصول التفسير ص ١٠٩. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ١/ ٤٦٥ ـ ٤٧٥، ٤٧٨ ـ ٤٨٧).

* وقد عُرِف سرّ تسمية المعتزلة تعطيلَ الصفات توحيداً؛ وهو نفي تعدّد القديم.

وتوضيح ذلك مرّ سابقاً، وأذكره هنا مختصراً؛ وهو: أنّ القديم لو اتّصف بالصفات، لكان معه قدماء منذ الأزل ـ على حدّ زعم المعتزلة ، فوحّدوه بنفي الصفات عنه.

فنفي الصفات «هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقِدَم» كما زعم عبد الجبّار المعتزلي [1] في كتابه المغني[2].

* وأوّل من عُرِف عنه تعطيل الصفات لئلا يتعدّد القديم ـ من المعتزلة: واصل بن عطاء الغزّال [3] الذي كان يقول: «من أثبت معنىً وصفةً قديمة، فقد أثبت إلهين»[4].

ولكنّ مقالته هذه لم تكن نضيجة في بدئها عند المعتزلة ـ على حدّ قول الشهرستاني، لكنّهم ـ أعني المعتزلة ـ بعد مطالعة كتب الفلاسفة الأقدمين، واحتكاكهم بالمتفلسفة المعاصرين لهم، تبلورت فكرة تعطيل الصفات خشية تعدّد القدماء ـ على حدّ زعم أصحابها ـ وأُلبست ثوباً جديداً، أُطلق عليه اسم «التوحيد»[5].

ونفي الصفات، مع تنوّع العبارات في النفي: ممّا يجمع فرق المعتزلة جميعها...

---

(١) تقدّمت ترجمته ١/ ١٤٦.
(٢) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار المعتزلي ٤/ ٣٤١.
(٣)تقدّمت ترجمته ١/ ٣٦٥.
(٤) نقل ذلك عنه الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٦.
(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٦ ـ ٤٧.

فممّا يجمعها: «نفيها كُلِّها عن الله عزّ وجلّ صفاته الأزليّة، وقولها بأنّه ليس لله علمٌ، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزليّة. وزادوا على هذا بقولهم: إنّ الله تعالى لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفةٌ»(١).

وعلّلوا هذا النفي بقولهم: «لو شاركته الصفات في القِدَم الذي هو أخصّ الوصف، لشاركته في الإلهيّة»(٢).

*** أمّا موقفهم التفصيليّ من صفات الله تعالى (٣)، فهو على النحو التالي:**

١ـ يُرجع أبو الهذيل العلاف (٤) جميع الصفات إلى صفة العلم والقدرة والحياة.

ولكن هذه الثلاث: إمّا أن تكون عين الذات، أو غيرها.

ولا يمكن أن تكون غير الذات ـ بزعمه؛ لأنّ ذلك يلزم منه التعددّ والكثرة في القدماء فلم يبق إلا أن تكون عين الذات على حدّ قوله..

لذلك نراه يقول: الله تعالى عالمٌ بعلمٍ هو: هو. قادرٌ بقدرة هي:

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤.

وقول البغدادي هذا، هو مآل أقوال الفرق كلّها في الصفات.

(٢)حكى عنهم هذا القول: الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٥.

(٣) انظر تفصيل ذلك في الكتب التالية: الانتصاروالردّ على ابن الراوندي الملحد للخياط المعتزلي ص ١٠٨، ١٢٨، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٨٥، ١٨٧. والمغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار المعتزلي ١٢٩/٤. ومقالات الإسلاميّن لأبي الحسن الأشعريّ ٢٢٧/١، ٢٥٤، ٣٢٥. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤، ١٢٢ـ ١٢٣، ١٢٧. ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٩٢ ـ ١٩٤. والملل والنحل له ص ٤٤ ـ ٤٥، ٤٩ ـ ٥٠.

(٤) تقدّمت ترجمته ٣٤٨/١.

هو. حيّ بحياة هي: هو[1]:

أي أنّ علمه ذاته، وقدرته ذاته، وحياته ذاته [2]- سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

٢ - أمّا واصل بن عطاء الغزّال [3] رأس المعتزلة: فقد كان يُصرّح بنفي الصفات كلّها، ويرى أنّ إثباتها شركٌ.

وقوله الذي تقدّم [4]: «من أثبت معنى وصفةً قديمة، فقد أثبت إلهين»[5]: شاهد على تعطيله الصفات؛ لأنّ إثباتها في نظره يؤدّي إلى الشرك.

وقد تبعه على هذا التعطيل الصريح فرقته[6].

ووافقه على هذا النفي البواح: أبو الحسين الخياط [7] الذي قال: «... فسد أيضاً أن يكون عالماً بعلمٍ قديم؛ لفساد قِدَم الاثنين»[8]، وعبد الجبّار المعتزلي [9] الذي جزم بأنّ نفي الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله تعالى بالقِدَم [10]. والله تعالى عند هؤلاء ليس له علمٌ،

---

(١) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار المعتزلي ٤/١٢٩.
(٢) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٩ - ٥٠.
(٣) تقدمت ترجمته ١/٣٦٥.
(٤) تقدّم ص ٣٦٥ من الجزء الأوّل.
(٥) نقله الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٦.
(٦) الواصليّة.
(٧) تقدمت ترجمته ١/٣٦٢.
(٨) الانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط ص ١٧١.
(٩) تقدّمت ترجمته ١/١٤٦.
(١٠) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار ٤/١٢٩. وانظر أيضاً: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٦.

ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولابصر، ولا صفة أزليّة.

٣ ـ طائفة من المعتزلة [١] قالت: إنّ الله عالم بذاته، أو لذاته. قادر بذاته، أو لذاته حيّ بذاته، أو لذاته. وأحياناً يضعون بدل «ذاته»: «نفسه» والمؤدّى واحد؛ فتصير هكذا: عالمٌ بنفسه، أو لنفسه.. إلخ[٢].

وبملاحظة القول الثالث، والقول الأول، نجد أنّ «الفرق بين قول القائل: عالمٌ بذاته لا بعلم [٣]، وبين قول القائل: عالمٌ بعلمٍ هو ذاته[٤]: أنّ الأول نفيُ الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات»[٥].

وفي كلا القولين تعطيل للباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

* ولا خلاف بين الأقوال الثلاثة؛ لوحدة مؤدّاها، وتطابق نتيجتها؛ فالثلاثة نتيجتها نفي الصفات عن الله تعالى، وتعطيله جلّ وعلا عن أن يُوصف بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله..

* والمعتزلة في هذه الأقوال يستندون إلى دليل التركيب ـ كما تقدّم؛ إذ اتّصاف الله تعالى بصفاته، يستلزم عند المعتزلة مُشاركته له ـ جلّ وعلا في القِدَم الذي هو أخصّ وصفه تباركت أسماؤه، وتقدّست صفاته، ولو شاركته الصفات في القِدَم لشاركته في الإلهية بزعمهم.

** وبعد: فهذا هو دليل التركيب عند المتفلسفة، والمعتزلة.

---

(١) منهم أبو علي الجبائي، وهشام الفوطي، وغيرهما.

(٢) انظر: الانتصار للخياط ص ١٠٨، ١٦٧، ١٨٧. وشرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٧٠.

(٣) وهو القول الثالث.

(٤) وهو القول الأول.

(٥) الملل والنحل للشهرستاني ص ٥٠.

وقد تبيّن كيف استدلّت به هاتان الفرقتان على تعطيل الربّ جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

وقد أثاروا بعض الشبهات - وهي ليست في ذهن المؤمن الموحِّد شبهات -، التي بَنَوْها على شفا جُرُفٍ هارٍ، إلا أنّ هذه الشبهات انهارت بهم بسبب ردود شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عليها..

وهذه الردود ستأتي مفصّلةً - بعون الله تعالى - في الفصل التالي.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لدليل التركيب

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية على دليل التركيب بمجمله.

المبحث الثاني:مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصّ دليل التركيب.

المبحث الثالث: ردود شيخ الإسلام التفصيليّة على بعض الشبهات التي أثارها أصحاب دليل التركيب.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لدليل التركيب

يُعدّ هذا الدليل ـ دليل التركيب ـ شبهةَ المتفلسفة الخالصة في نفي الصفات، وأحد مسلكَيْ المعتزلة في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

*** فهو إذاً شبهة فلسفيّة، معتزليّة..**

«فإنّ المعتزلة يجعلون أخصّ وصفه [1] القديم، ويُثبتون حدوث ما سواه. والفلاسفة يجعلون أخصّ وصفه وجوب وجوده بنفسه، وإمكان ما سواه؛ فإنّهم لا يُقرّون بالحدوث عن عدم، ويجعلون «التركيب» الذي ذكروه موجباً للافتقار، المانع من كونه واجباً بنفسه»[2].

فهذه هي حُجّة التركيب بمجملها؛ سواءٌ أخذ بها المتفلسفة، أم المعتزلة؛

فالمتفلسفة ينفون الصفات لئلا يتبعّض الواجب؛ أو يتكثّر، أو يتجزّأ؛ فيكون مركّباً، والتركيب من خصائص الممكن.

والمعتزلة ينفون الصفات لئلا يتعدّد القديم؛ فيكون مركّباً، والتركيب من خصائص المحدَثات.

فكلتا الطائفتين عطّلوا الباري جلّ وعلا عن الاتّصاف بصفاته العُلا

(١) أي وصف الربّ تبارك وتعالى.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٤.

التي وصف بها نفسه، ووصفته بها رسله؛ فردُّوا النصوص الشرعيّة، مستندين إلى حُجّتهم الكلاميّة في نفي التركيب عن الله تبارك وتقدّس.

وشيخ الإسلام رحمه الله تعالى عمل على هدم هذا الدليل، واجتثاثه من جذوره.. وباجتثاث الجذور يبطل عمل الفروع؛

لذا كان التركيز على هدم القواعد والأسس التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، هدماً للمذهب ككلّ، ونقضاً له من أساسه، ورداً له برمّته..

وبناءً على هذا: كان في نقض شيخ الإسلام رحمه الله لقواعد المبتدعة، هدماً لمذهبهم؛ كالشجرة عندما تُقطع جذورها، تنعدم الحياة في فروعها وأغصانها..

ومن هنا جاءت ردود شيخ الإسلام على دليل التركيب هادمةً لما بناه عليه أصحابه من معتقدات في صفات الله تبارك وتعالى.

وقد كانت هذه الردود متنوّعةً، ما بين ردٍّ على الدليل بمجمله، ومناقشة لنصّه، وردود مفصّلة على بعض الشبهات التي أثارها أصحابه..

وهذه الردود تتّضح في المباحث التالية ـ بعون الله تعالى.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من دليل التركيب بمجمله

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: لفظ التركيب من الألفاظ المجملة.

المطلب الثاني: طعن بعض المبتدعة في دليل التركيب.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

من دليل التركيب

بمجمله

لا يكاد يختلف موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من دليل التركيب عن موقفه من الدليلَيْن الآخَرَيْن؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل الاختصاص..

فهو رحمه الله يرى أن هذا الدليل ـ أعنى دليل التركيب ـ من الطرق المبتدعة المخالفة للطرق الشرعية[1]، مثله في ذلك مثل دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وشبيهه دليل الاختصاص.

فهى أدّلة مبتدعة لم يبعث الله بها رسله، ولم ينزل بها كتبه..

* وقد تقدّم كلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ الطويل في التدليل على بدعيّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام[2].

* وكلامه ـ رحمه االله في بدعيّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام: كلامٌ عامّ يصلح لنقد دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وشبيهه دليل الاختصاص، ويصلح أيضاً لنقض دليل التركيب؛

**** إذ يجمع هذه الأدلة كلَّها أمور، منها:**

١ ـ أسماء هذه الأدلة كلّها؛ الأعراض، الاختصاص، التركيب: من

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/٣٣٣.

(٢) انظر ٢/٢١٣ من هذه الأطروحة.

الألفاظ المجملة التي تشتمل على ما هو حقّ، وتشتمل على ما هو باطل.

فهذه الألفاظ: - الأعراض، الاختصاص، التركيب - فيها من الاشتباه ما يجعلها غير صالحة للاستدلال بها على تعطيل الباري جلّ وعلا عن الاتصاف بصفاته تبارك وتعالى..

٢ - كون هذه الأدلّة تشتمل على أمور مشتبهة تنازع فيها المبتدعة أنفسُهم، وأمورٍ خفيّة لم يُدركوها أيضاً..

لذلك ظهر تناقضهم، حين طعن كلّ فريق في أدلة الفريق الآخر، وبيَّن كلّ فريق تناقض الفريق الآخر واضطرابه..

* وبيان هذه الأمور يستدعي تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين..

المطلب الأول

لفظ التركيب من الألفاظ المجملة

لفظ التركيب من الألفاظ المجملة..

والإجمال الذي فيه، هو الذي أوقع أصحابه في التخبّط والاضطراب.

وقد عُرِف - فيما سبق - أنّ الألفاظ المجملة ألفاظٌ بدعيّة، لا أصل لها في الكتاب والسنّة[1].

وعُدِم أيضاً أنّ المبتدعة نفاة الصفات إذا أرادوا نفي شيءٍ ممّا أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ؛ من الصفات العُلا، فإنّهم يُعبّرون بالألفاظ المجملة عن مقصودهم، ليتوهّم من لا يعرف مُرادهم أن قصدهم تنزيه الربّ وتوحيده[2].

والمُلاحظ على المبتدعة؛ أصحاب الألفاظ المجملة أنّهم يسوقون لألفاظهم معانٍ لم يأت بها الكتاب، ولم تأت بها السنّة، بل ولم ترد في لغة العرب أيضاً؛ فيردّون بهذه المعاني المعنى الحقّ الذي جاء به الكتاب والسنّة، أو الذي ورد في لغة العرب[3].

أمّا سلف هذه الأمّة رحمهم الله: فموقفهم من هذه الألفاظ المجملة واضحٌ بحمد الله، كما تقدّم بيانه[4]:

---

(١) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

(٢) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

(٣) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

(٤) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

فإنّهم يمنعون من إطلاق الألفاظ المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحقّ بالباطل، ولما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة[1].

وهم ـ رضوان الله تعالى عنهم ـ يُراعون لفظ القرآن والحديث فيما يُثبتونه أو ينفونه عن ربّهم جلّ وعلا من الصفات والأفعال؛ فلا يأتون بلفظٍ مُحدَثٍ مبتدَع[2].

أمّا من أتى بلفظٍ مُجملٍ يحتمل حقّاً وباطلاً: فإنهم ـ أي السلف رحمهم الله ـ ينسبونه إلى البدعة[3].

وموقفهم من اللفظ الذي أتى به: أنّهم لا يجوّزون لأحدٍ أن يُوافق من نفاه أو أثبته في نفيه أو إثباته حتّى يستفسر عن مُراده، فإن أراد به معنى يُوافق خبر الرسول ﷺ، أقرّ به، وإلا ردَّه على صاحبه[4].

وهذا يُعرف عندهم بالاستفصال.

وقد تقدّم هذا كلّه مفصّلاً.

ولفظ «التركيب»، «المُركّب»: أحد هذه الألفاظ التي تحتمل حقّاً وباطلاً.

فلا نُقرّ من أثبته حتى نستفسر عن مراده.

وكذا لا نُوافق من نفاه حتى يُوضّح لنا مقصوده.

فنسلك مع المبتدع صاحب هذا اللفظ المجمل مسلك الاستفصال..

---

(١) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٣) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٤) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨١.

ويكون الاستفصال بالرجوع إلى معنى اللفظ المجمل، وتبيان الحقّ الذي فيه، ونبذ الباطل. .

فالملاحظ أنّ «**لفظ المُركّب فى أصل اللغة**: اسم مفعول لقول القائل: ركَّبْتُه فهو مُركَّب؛ كما تقول: فرّقته فهو مفرّق، وجمّعته فهو مجمّع، وألّفته فهو مؤلّف، وحرّكته فهو محرّك.

قال الله تعالى: ﴿**فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ**﴾[1]. يُقال: ركّبتُ الباب في موضعه.

هذا هو المُركّب فى اللغة»[2].

ومعناه: ما ركّبه غيره.

فهذا هو المعنى الأوّل.

المعنى الثاني للمُركّب: ـ وهو قريب من هذا المعنى ـ «ما كان مفترقاً، فركبه غيره؛ كما تُركّب المصنوعات من: الأطعمة، والثياب، والأبنية، ونحو ذلك من أجزائها المفترقة»[3].

وهذان المعنَيَان لا يجوز وصف الله تعالى بهما، فـ «الله تعالى أجلّ وأعظم من أن يُوصف بذلك، بل من مخلوقاته ما لا يُوصف بذلك.

---

(١) الآية ٨ من سورة الإنفطار.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٤٠٣. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٥. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٤. والرسالة الأكمليّة له ص٢٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٥. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/ ٤٠٣. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٥. والرسالة الأكملية له ص ٢٩.

ومن قال ذلك، فكُفْرُه وبطلان قوله واضحٌ»[1].

فمن زعم أنّ الربّ سبحانه وتعالى ركَّبه غيره، فقوله معلومٌ فساده بضرورة العقل، بل قوله من أظهر الأمور فساداً، وهو من أكفر النّاس وأضلّهم[2].

وهذا التركيب لم يعتقده في الله تعالى «أحدٌ من الطوائف المشهورة في الأمّة، بل أكثر العقلاء: عندهم أنّ مخلوقات الربّ ليست مُركّبة هذا التركيب»[3].

وإذا «سمَّى المُسمِّي هذا تركيباً، كان هذا اصطلاحاً له، ليس هو المفهوم من لفظ المُركّب»[4].

المعنى الثالث للمُركّب: قد يُطلق «المُركّب» «على ما له أبعاض مختلفة؛ كأعضاء الإنسان وأخلاطه، وإن كان خُلق كذلك مجتمعاً، لكنّه يقبل التفريق والانفصال والانقسام. والله مقدّس عن ذلك»[5].

المعنى الرابع للمُركّب: قد يُطلق المركّب «على ما يقبل التفريق والانفصال، وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء. والله مُقدّس عن ذلك»[6].

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٥. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/ ٤٠٣. وكتاب الصفدية له ٢/ ٦٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٤، ١٦٧، ٢١١. والرسالة الأكمليّة له ص٢٩.

(2) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٥.

(3) شرح حديث النزول لابن تيمية ص٧٥.

(4) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٦٤.

(5) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٥، ١٤٦. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/ ٤٠٣. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٦. والرسالة الأكملية له ص ٢٩.

(6) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٦. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/ ٤٠٣. والرسالة الأكمليّة له ص٢٩. وكتاب الصفدية له ٢/ ٦٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٤، ١٦٧، ٢١١.

فمن «زعم أنّ الربّ مُركّب مؤلّف؛ بمعنى أنّه يقبل التفريق والانقسام والتجزئة، فهذا من أكفر الناس وأجهلهم، وقوله شرّ من الذين يقولون: إنّ لله ولداً؛ بمعنى أنّه انفصل منه جزءٌ، فصار ولداً له»[1].

فالمعنيان الثالث والرابع لا يجوز إطلاقهما على الله تبارك وتعالى، وإطلاقهما باطلٌ شرعاً وعقلاً؛ فإنّ هذا يُنافي كونه صَمَداً، «وسواءٌ أريد بذلك أنّه كانت الأجزاء متفرقة، ثمّ اجتمعت؛ أو قيل: إنّها لم تزل مجتمعةً، لكن يمكن انفصال بعضها عن بعض؛ كما في بدن الإنسان وغيره من الأجسام، فإنّ الإنسان وإن كان لم يزل مجتمع الأعضاء، لكن يمكن أن يفرّق بين بعضه من بعض، والله سبحانه منزّه عن ذلك»[2].

فعُلِم إذاً أنّ المعاني الأربعة للمُركّب:

- ما ركّبه غيره.
- ما كان مفترقاً، فركّبه غيره.
- ما خُلِق مجتمعاً، إلا أنّ له أبعاض مختلفة قابلة للانقسام والتفرّق.
- ما يقبل الانفصال والتفرّق، ولو كان بسيطاً..

كلّها منفيّة عن الله تعالى، والله تعالى منزّه عن ذلك.

ويُلاحظ على هذه المعاني الأربعة أنّها المعاني المعقولة للتركيب في اللغة والاصطلاح:

فالمُركّب في اللغة يختصّ بالمعنى الأول.

والمعنى الثاني والثالث، يُسمّيه طائفة من أهل العلم مُركّباً[3].

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٥.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٦٥.

والمعنى الرابع متشابه مع المعنى الثالث.

وهذه المعاني الأربعة منفيّة عن الله تعالى، والله تعالى مقدّس عنها؛ إذ المولى جلّ وعلا أحدٌ، صمدٌ، لم يلد، ولم يولد؛ فلا يجوز عليه خلاف الصمديّة؛ كالتفرّق ونحوه(١).

ونحن في مقام الاستفصال مع نافي التركيب، نسأله: ما الذي تعنيه بنفي التركيب عن الله تعالى؟

أتريد واحداً من هذه المعاني؟

فإن أجاب بنعم، قلنا: نحن نوافقك على نفيك؛ فلا ريب أنّ هذا باطل، والله منزّه عنه(٢).

فلا خلاف إذاً بيننا وبين الذين ينفون هذه المعاني عن الله تعالى؛ فهو «لا يقبل سبحانه التفريق والاتّصال، ولا كان مُتفرّقاً فاجتمع. بل هو سبحانه أحدٌ، صمدٌ، لم يلد، ولم يُولد، ولم يكن له كُفُواً أحد. فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلّها منتفية عن الله تعالى»(٣)، «ولا نعلم عاقلاً يقول إنّ الله تعالى مُركّب بهذا الاعتبار»(٤).

*** ولكنْ لنفاة التركيب ـ من المتكلمين والمتفلسفة ـ في معنى التركيب الذي نَفَوْه ما هو أعمّ من معانيه المتقدّمة..**

فالمتكلّمون يُطلقون اسم المُركّب: على «ما جاز أن يُعلم منه شيء،

---

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٠. وتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٠، ١٥١. وشرح حديث النزول ص ٧٥.
(٢) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٠.
(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٥٠٦.
(٤) المصدر نفسه ١/٥٠٧.

دون شيء؛ كما يُعلم كونه قادراً، قبل أن يُعلم كونه سميعاً بصيراً»[1].

وهذا لا يُسلّم لهم؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون كلّ ما في هذا الوجود مُركّباً؛ لأنّه ما من موجود إلا ولابُدّ أن يُعلم منه شيء دون شيء.

فزعم المبتدعة إذاً أنّ المركّب هو: ما جاز أن يُعلم منه شيء دون شيء، يجعل كلّ ما في هذا الوجود مُركّباً[2].

أمّا المتفلسفة الذين نَفَوْا حقيقة واجب الوجود وصفاته، معتقدين أنّهم موحّدون لذاته، وقالوا: هو منزّه عن التركيب، لافتقار المُركَّب إلى أجزائه... فإنّهم جعلوا لفظ «التركيب» على خمسة أنواع، وأوجبوا نفيها كلّها عن الله تعالى[3]؛ لأنّ التوحيد لا يتمّ بزعمهم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه من كلّ وجه، وإثبات الوحدة لا يتمّ بزعمهم إلا بنفي التركيب من كلّ وجه[4].

«وهؤلاء أحدثوا اصطلاحاً لهم في لفظ «التركيب» لم يسبقهم إليه أحدٌ من أهل اللغة، ولا من طوائف أهل العلم، فجعلوا لفظ التركيب يتناول خمسة أنواع»[5].

والتركيب يتطرّق إلى الذات من هذه الأنواع الخمسة على حدّ زعم

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٦. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/٢٨١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨١.

(٣) نقلها عنهم الغزالي في تهافت الفلاسفة ص ١٦٣، ١٦٤. وانظر: بيانها في كتب ابن تيمية الآتية: درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٨٩، ٣٩٩، ٤٥٤، ٥/١٤٢. وكتاب الصفدية ١/١٠٤، ١٠٥. ونقض أساس التقديس - مطبوع - ١/٥٠٤، ٥٠٥. وشرح حديث النزول ص ١٥. ومجموع الفتاوى ٥/٢٠٦.

(٤) نقل ذلك عنهم الغزالي في تهافت الفلاسفة ص ١٦٢، ١٦٣.

(٥) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥.

المتفلسفة[1].

وهذه الأنواع هي:

(١) التركيب من الوجود والماهيّة.

(٢) التركيب من الجنس والفصل.

(٣) التركيب من الذات والصفات.

(٤) تركيب الجسم من أجزائه الحسيّة، عند من يقول: إنّ الجسم مُركّب من الجواهر المنفردة.

(٥) تركيب الجسم من الجزأين العقليّين، عند من يقول: إنّ الجسم مركّب من المادة والصورة.

«والمحقّقون من أهل العلم يعلمون أنّ تسمية مثل هذه المعاني تركيباً: أمرٌ اصطلاحيّ؛ وهو إمّا أمرٌ ذهنيّ لا وجود له في الخارج، وإمّا يعود إلى صفات متعدّدة قائمة بالموصوف. وهذا حقّ»[2].

فهذه الأنواع الخمسة لا تُسمّى تركيباً، بل هو شيء اصطلح عليه المتفلسفة، ولا يُوافقون عليه من قبل الآخرين.

ولابُدّ من تفصيل القول في هذه الأنواع حتى يُفهم مراد أصحابها، ويُردّ عليهم.

أنواع التركيب الخمسة عند المتفلسفة:

١ ـ **النوع الأول** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الموجود من

---

(١) نقل ذلك عنهم الغزالي في تهافت الفلاسفة ص١٦٣.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٢٠٦.

الوجود والماهيّة.

ومقصودهم من نفي هذا النوع عن الله تعالى: أن لا يكون لله تعالى حقيقة إلا الوجود المُطلق بشرط الإطلاق.

«لأنّه لو كان له حقيقة مغايرة لذلك، لكانت موصوفة بالوجود. وحينئذٍ فيكون الوجود الواجب لازماً ومعلولاً لتلك الحقيقة؛ فيكون الواجبُ معلولاً»(١).

وهذا ناجمٌ عن ظنّهم «أنّ وجود كلّ ممكنٍ في الخارج غير ماهيّته»(٢).

وهذا النوع منتفٍ في الخارج باعتراف المتفلسفة أنفسهم(٣).

فـ «الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتيّة، أو لا بشرط: ممّا يُعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج. وإنّما يُوجد في الذهن. وهذا ممّا قرّروه في منطقهم اليوناني، وبيّنوا أنّ المطلق بشرط الإطلاق؛ كإنسان مُطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مُطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مُطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان»(٤).

فلو قيل: «هذا إنسان؛ فالمشار إليه بهذا: المُسمّى بإنسان. وليس

---

(١) كتاب الصفديّة لابن تيمية ١/١٠٤.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥.

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٣. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨٦ـ ٢٩٥، ٥/١٤٣. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٨٧.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨٦. وانظر: المصدر نفسه ٥/١٤٣. وشرح حديث النزول له ص١٥.

الإنسان المُطلق جزءاً من هذا، وليس الإنسان هنا إلا مقيّداً. وإنّما يُوجد مطلقاً في الذهن، لا في الخارج»[1].

والفلاسفة في منطقهم اليوناني قرّروا انتفاء الوجود المطلق في الخارج، كما تقدّم قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك.

وحُذّاقهم أنكروا على الأقدمين منهم إثبات ما يُسمّونه بالمُثُل الأفلاطونيّة.

وهذه المثل جاء بها أفلاطون[2]، وتبعه عليها تلامذته. ثمّ تنبّه حُذّاق الفلاسفة إلى بطلانها.

وغرض أفلاطون من هذه المُثُل: إثبات صورة قائمة وراء المحسوسات، وكُليّات مُجردّة عن الأعيان؛ هي للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال.

وقد أبطل حذّاق الفلاسفة هذه المُثل مدّعين استحالة وجودها في الأعيان، بل إنّها لا تكون إلا في الأذهان، ولا يُتصوّر مطلقاً أن تكون في الأعيان[3].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٢٠٦.

(٢) من فلاسفة اليونان الأقدمين. ولد في أثينا سنة ٤٢٧ ق. م في أسرة عريقة من الأسر الأثينيّة. تتلمذ على سقراط منذ بلوغه العشرين من عمره. وعند بلوغه سنّ الأربعين أسّس معهداً للدراسات الفلسفيّة، درّس فيه فلسفة سقراط. مات في أثينا سنة ٣٤٧ ق.م عن عمر يناهز الثمانين.

(انظر: تاريخ الفلسفة اليونانيّة للدكتور ماجد فخري ص ٧٦ ـ ٧٨. والوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادّة في تاريخ المذاهب الفلسفيّة لسانتلانا ص ٦٥ ـ ٧٢).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية للدكتور ماجد فخري ص ٨١ ـ ٨٢. والوجود الإلهيّ بين انتصار العقل وتهافت المادّة في تاريخ المذاهب الفلسفيّة لسانتلانا ص٦٦ ـ ٦٨. وأفلوطين للدكتور مصطفى غالب ص ٢٧، ٢٨.

فالوجود المُطلق لا حقيقة له في الخارج إذاً.

وهذا الحكم عامّ، سواء:

أكان وجوده مطلقاً بشرط الإطلاق.

أم مطلقاً بشرط السلب.

أم مطلقاً لا بشرط...

أولاً: الوجود المطلق بشرط الإطلاق:

فلو كان وجوداً «مُطلقاً بشرط الإطلاق، لم يجز أن يُنعت بنعت يُوجب امتيازه؛ فلا يُقال: هو واجب بنفسه، ولا ليس بواجب بنفسه؛ فلا يُوصف بنفي ولا إثبات؛ لأنّ هذا نوعٌ من التمييز والتقييد»[1].

فيمتنع على قولهم أن يكون شيءٌ موجودٌ في الخارج قائماً بنفسه، أو صفةً لغيره بهذا الاعتبار، فضلاً عن أن يكون ربّ العالمين الأحد الصمد كذلك[2].

«وهذا مع أنّه تعطيل وجهل وكفر، فهو جمع بين النقيضين»[3].

إذ شرط الإطلاق يمنع من تقييده بوصف، أو تمييزه بنعت..

«وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنيّة[4] الذين يمتنعون عن وصفه بالنفي والإثبات. ومعلومٌ أنّ الخلوّ عن النقيضين ممتنع، كما أنّ الجمع بين النقيضين ممتنع»[5].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨٨، ٢٨٩. وانظر: الرسالة الأكمليّة له ص٤٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٨٧.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٨.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٨٧.

(٤) تقدّم التعريف بهم ١/٢٩٢.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨٩.

هذا إذا جعلوا وجود الله تعالى مطلقاً بشرط الإطلاق.

ثانياً: الوجود المطلق المُجرّد عن الصفات الثبوتيّة:

أمّا لو قيَّدوا وجود الموجود المطلق بسلب الأمور الثبوتيّة دون العدميّة عنه؛ كسلب الحياة، والعلم، والقدرة، . . . إلخ، دون سلب أضدادها:

فإنّه يكون أبعد عن الصواب من المطلق بشرط الإطلاق؛ لأنّ هذا قيّده بسلب الأمور الوجوديّة دون العدميّة.

ويكون أيضاً أسوأ حالاً، وأبلغ في الامتناع، وأولى بالعدم من المقيّد بسلب الأمور الثبوتيّة والعدميّة؛ لأنّه في هذه الحال يُشارك غيره من الموجودات في مسمّى الوجود.

والموجود المُشارك لغيره في الوجود لا يمتاز عنه بوصف عدميّ، بل بأمر وجوديّ.

فإذا قُدّر وجودٌ لا يتميّز عن غيره إلا بعدم، كان أبلغ في الامتناع من وجود يتميّز بسلب الوجود والعدم[1].

وتفسير ذلك: أنّ الوجود الكلّي مشترك، بين الموجودات، ومنهم: الموجود المطلق المجرّد عن الصفات الثبوتيّة.

والموجودات قد امتازت عن هذا الموجود بوجود، وهو لم يُميّز عنها إلا بعدم؛ فلم يُميّز عنها إلا بالقيود السلبيّة، وهي قد امتازت عنه بالقيود الوجوديّة، «فكان ما امتازت به عنه أكمل ممّا امتاز به هو عنها؛ إذ الوجود أكمل من العدم»[2].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٧، ١٨٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٢٠، ١٢١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٩. وكتاب الصفديّة له ١/ ١٢١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٨.

فصار كلّ ممكن في الوجود أكمل من هذا الذي زعموا أنّه واجب الوجود..

فهؤلاء «جعلوا الوجود الواجب وجوداً مطلقاً، ليس له حقيقة، سوى مطلق الوجود، وأنّه إنّما يتميّز عن غيره بأمور سلبيّة أو إضافيّة. مع أنّهم يقولون في منطقهم: إنّ الأمور السلبيّة والإضافيّة لا تميّز بين المشتركين في أمرٍ كُلّيّ وجوديّ، وإنّما يقع التمييز بأمور ثبوتيّة. وأيضاً: فإذا لم يتميّز الواجب إلا بأمرٍ عدميّ وكلّ من الممكنات يتميّز بأمرٍ وجوديّ، كان كلّ من الممكنات أكمل منه»[1]، وهذا في غاية الفساد والكفر[2].

وهذا النوع من الموجودات يمتنع وجوده في الخارج[3].

ثالثاً: الوجود المطلق المجرّد عن الصفات الثبوتيّة والسلبيّة جميعاً:

أمّا لو قيّدوا وجود الموجود المطلق بسلب الأمور الثبوتيّة والعدميّة معاً؛ مثل: حيّ، لا حيّ. قادر، لا قادر، عالم، لا عالم: فإنّ ذلك أولى من الذي قُيِّد بسلب الأمور الثبوتيّة دون العدميّة، وأقرب منه.

ولكنّ هذا ممتنع وجوده في الخارج كُلّيّاً كان أو جزئيّاً[4]؛ فسواء كان معنى الموجود صالحاً لأن يشترك فيه كثيرون؛ كالإنسان، والفرس، ونحوه. أو كان غير صالح لأن يشترك فيه كثيرون؛ كزيد وعمرو[5]، فإنّ تحقّقه في الخارج من الممتنعات.

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٠، ١٢١.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٨٨.

(٣) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٨، ١٩.

(٤) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٨، ١٩.

(٥) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٥٢، ٥٣.

فإن كان وجود هذا في الخارج ممتنعاً، فذلك ـ الوجود المطلق المجرّد عن الأمور الثبوتيّة دون العدميّة ـ أقرب إلى الامتناع، وأولى بالعدم منه[1].

رابعاً: الوجود المطلق، بلا شرط:

وهذا هو الوجود الكلّي والطبيعيّ المطابق لكلّ موجود[2].

ولكنّ هذا النوع من الموجودات إنّما يكون كُليّاً في الأذهان.

وأمّا في الخارج فلا يوجد إلا معيّناً.

بمعنى أنّه لا يكون مطلقاً كليّاً إلا في الذهن..

فلو مثّلنا ـ لفهم هذا النوع ـ بالإنسان:، فإنّا نقول: الإنسان الكلّي مُركّب من الإنسان، ومن الكلّي.

وقد عرفنا أنّ الكلّي: هو معنى لموجود صالح لأن يشترك فيه كثيرون.

فإطلاق الإنسان الكلّي بلا شرط، يجعل من المستحيل تصوّر وجوده في الخارج لعموم الأشياء والأسماء التي تدخل تحت لفظ «كلّ».

أمّا لو عيّنَّا هذه الأسماء، فإنّ الإنسان المطلق لا يكون كليّاً، بل يكون معيّناً.

وبذلك يمكن تصوّره في الخارج.

فما هو كليّ في الأذهان، يمكن أن يوجد في الأعيان، ولكن لا يوجد كليّاً، بل معيّناً[3].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٨٧، ١٨٨.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٩.

(٣) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٨٨، ١٨٩.

وحينذاك لا ينفع تقييدنا له بـ «لا شرط».

فتبيّن بذلك أن أنواع الموجودات الأربعة هذه ـ الوجود المطلق بشرط الإطلاق، والوجود المطلق المجرّد عن الأمور الثبوتيّة، والوجود المطلق المجرّد عن الأمور الثبوتيّة والسلبيّة جميعاً، والوجود المطلق لا بشرط ـ لا يتصوّر وجودها في الخارج مطلقاً.

وبهذا يبطل هذا النوع من أنواع التركيب؛ التركيب من الوجود والماهيّة.

ويلزم القائلين به «أن يكون الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو الممتنع الذي لا يُتصوّر وجوده في الخارج، وإنّما يُقدّره الذهن تقديراً، كما يُقدِّر كون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً؛ فلزمهم الجمع بين النقيضين، والخلو عن النقيضين.

وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء، بل قد يُقال: إنّ جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين»(١).

فكيف يتفق وجوب وجوده تعالى عندهم ـ وهو أخص أوصافه كما قالوا ـ مع عدم تصوّر وجوده في الخارج؟!.

وكيف يكون ربّ العالمين، وقد جعلوا حقيقته: الوجود المطلق الذي لا يُتصوّر إلا في الذهن؟!.

هذا يُرشد إلى أنّ هذا النوع من التركيب باطل لا يصحّ إطلاقه على ربّ العالمين، ولا على غيره من الموجودات..

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٩١. وانظر: الرد على المنطقيين له ص ١٠٩. وشرح حديث النزول له ص ١٧. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٧.

وقد عُلِم أنّ المتفلسفة قسّموا الوجود إلى واجب وممكن، «وكلّ موجود مختصّ بصفاته القائمة به؛ كاختصاصه بعينه ونفسه لا يشركه غيره فيها. فإذا كانت المخلوقات ليست مركّبة بهذا الاعتبار، فالخالق أولى أن لا يكون مركّباً بهذا الاعتبار»[1].

وربّ العالمين «سبحانه وتعالى مختصّ بحقيقته التي لا يُشركه فيها غيره، ولا يعلم كنهها إلا هو؛ وتلك هي وجوده الذي لا يُشركه فيه غيره، ولا يعلم كنهه إلا هو»[2].

«ولا ريب أنّ لفظ الوجود في اللغة هو مصدر: وَجَد يَجِدُ وُجُوداً؛ كما في قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ﴾[3].

ولكنّ أهل النظر والعلم إذا قالوا: هذا موجود، لم يريدوا أنّ غيره وجده يجده، ولا يريدون أنّ غيره جعل له وجوداً قائماً به، بل يريدون به أنّه حقّ ثابت ليس بمعدوم ولا منتف.

فإذا قيل: هذا الإنسان موجود. لم يكن المراد أنّ هذا الإنسان قام به وجود يكون صفةً لهذا الإنسان، بل قولنا: هذا الإنسان موجود؛ أي ثابت متحقّق ليس بمعدوم ولا منتف، وليس وجوده في الخارج قدراً زائداً على حقيقته الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيّته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج»[4].

فيبطل بذلك هذا النوع من أنواع التركيب الذي افترضه المتفلسفة، وسمّوه تركيباً؛ وهو التركيب من الوجود والماهيّة..

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٣. وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٦٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٤.

(٣) جزء من الآية ٣٩ من سورة النور.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١١٩.

ويتبيّن أن هذا النوع لا يُسمّى تركيباً كما زعموا.

والحقّ في هذا الباب أن نقول: القول في لفظ الوجود، كالقول في لفظ الماهيّة سواءً بسواء؛ فلهذا وجود، ولهذا وجود، ولهذا حقيقة، ولهذا حقيقة؛ «وأحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختصّ به، كما هو ممتاز عنه بحقيقته التى تختصّ به. فقول القائل: إنهما يشتركان في مُسمّى الوجود، ويمتاز كلّ واحد منهما بحقيقته التي تخصّه، كما لو قيل: هما مشتركان في مسمّى الحقيقة، ويمتاز كلّ منهما بوجوده الذي يخصّه»[١]، ولا يعني ذلك وقوع التركيب بينهما كما زعم المتفلسفة.

والذي أوقع المتفلسفة في هذا، فزعموا تركّب الشيء من الوجود والماهيّة، ونفوه عن الله تعالى؛ لئلا يكون مُركّباً بزعمهم: توهمّهم أنّنا لو قلنا واجب الوجود موجود، وممكن الوجود موجود: فقد جعلنا لهما وجوداً مشتركاً هو نفسه في هذا.

وهذا قصور نظر، وغلط منهم؛ «فإنّ قول القائل: يشتركان في مسمّى الوجود؛ أي يشتبهان في ذلك، ويتفقان فيه. فهذا موجود وهذا موجود، ولم يشرك أحدهما الآخر في نفس وجوده ألبتة.

وإذا قيل: يشتركان في الوجود المطلق الكلّي، فذاك المطلق الكلّي لا يكون مطلقاً كليّاً إلا في الذهن. فليس في الخارج مطلق كلّي يشتركان فيه، بل هذا له حصّة منه، وهذا له حصّة منه، وكل من الحصتّين ممتازة عن الأخرى»[٢].

٢ ـ **النوع الثاني** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الحقيقة من

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٨٧، ٥٨٨.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٨٩.

الجنس والفصل.

يحكي الغزالي[1] مذهب المتفلسفة في هذا النوع من أنواع التركيب فيقول عنه إنّه يحصل: «بتركّب الجنس والفصل؛ فإنّ السواد سواد ولون، والسواديّة غير اللونيّة في حقّ العقل. بل اللونيّة جنس، والسواديّة فصل. فهو مُركّب من جنس وفصل. والحيوانيّة غير الإنسانيّة في العقل؛ فإنّ الإنسان حيوان وناطق، والحيوان جنس، والناطق فصل، وهو مُركّب من الجنس والفصل. وهذا نوع كثرة[2]. فزعموا أنّ هذا أيضاً منفيّ عن المبدأ الأوّل»[3].

فالتركيب من الجنس والفصل منفيّ عند المتفلسفة أيضاً عن الله تعالى..

والجنس: عبارة عن ذِكرِ أعَمّ كُلّيَيْن مقولَيْن في جواب: ما هو، من حيث هو كذلك؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان[4].

والفصل: عبارة عن ما يُقال عن كُلّي واحد قولاً ذاتياً، في جواب: أي شيء هو في جوهره؛ كالناطق بالنسبة إلى الإنسان[5].

ويُلاحظ أنّ «الجنس يُناسب المادّة، والفصل يُناسب الصورة»[6].

---

(١) تقدّمت ترجمته ١/١٥٦. (٢) أي تركيب.

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٣. وانظر: التعليقات للفارابي ص٤٥.

(٤) انظر: التعليقات للفارابي ص٥٨، ٥٩. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٥٣ .والتعريفات للجرجاني ص ٧٨. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص٥.

(٥) انظر: التعليقات للفارابي ص ٥٨، ٥٩. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص٥٤. والتعريفات للجرجاني ص ١٦٧. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٥.

(٦) التعليقات للفارابي ص٤١. وانظر: المصدر نفسه ص ٦٠.

وقد يضمّ المتفلسفة إلى هذا النوع من أنواع التركيب: المعنى العامّ والخاصّ. ويُسمّى التركيب حينئذٍ: تركيباً من جنس وفصل، أو منْ خاصّة وعَرَض عامّ.

وقد مرّ تعريف الجنس والفصل، وبقي تعريف الخاصّة والعَرَض العامّ.

أمّا الخاصّة: فهي عبارة عن ما يُقال عن كُلّي واحد قولاً عرضيّاً؛ سواءٌ وجد في جميع أفراده؛ كالكاتب بالقوّة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده؛ كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه[1].

وأمّا العَرَض العامّ: فعبارة عن ما يُقال على كثيرين مختلفين بالحقائق قولاً غير ذاتيّ؛ كالأسود والأبيض بالنسبة إلى الإنسان والفرس[2].

والمتفلسفة يُقسّمون الصفات إلى:

- ذاتيّ تتركّب منه الحقائق؛ وهو الجنس والفصل.

- عرضيّ؛ وهو العَرَض العامّ، والخاصّة.

ثمّ الحقيقة المؤلّفة من المشترك والمميّز؛ هي النوع.

والمشترك والمميّز؛ منه ما هو ذاتي، ومنه ما هو عرضيّ.. فالجنس: مشترك ذاتيّ؛ يشترك بين المحدود الذاتيّ وغيره..

والفصل: مميّز ذاتيّ؛ يُميّز المحدود الذاتيّ عن غيره..

---

(١) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص٥٤. والتعريفات للجرجاني ص٩٥. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص٥.

(٢) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٥٤. والتعريفات للجرجاني ص١٤٩. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص٥.

والعَرَض العامّ: مشترك عرضيّ.

والخاصّة: مميّز عرضيّ.

وهذه الخمسة أشياء: الجنس، الفصل، العَرَض العامّ، الخاصّة، النوع: هي الكليّات الخمس التي تتألّف منها الحدود، والقول فيها واحد؛ فليس فيها ما يُوجد في الخارج كليّاً مطلقاً، ولا تكون كليّة مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان[1]..

فمثال التركيب من الجنس والفصل عند المتفلسفة: قولهم عن الإنسان: إنّه حيوانٌ ناطق؛ أي أنّ الإنسان مُركّب من الحيوان، والناطق. أو من الحيوانيّة، والناطقيّة.

والمتفلسفة قد سمّوا هاتين الصفتين ـ الحيوانيّة، والناطقيّة ـ جزأين، وزعموا أنّ الموصوف مُركّب منهما، وأنهما متقدّمتان عليه.

«وهذا التركيب أمرٌ اعتباريّ ذهنيّ، ليس له وجود في الخارج»[2].

وأفضل المسالك في إبطال هذا النوع من التركيب، هو مسلك الاستفصال..

فلو قال المتفلسفة: الإنسان مُركّب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانيّة والناطقيّة..

نقول لهم: ما مرادكم بالإنسان؟

أتعنون به: الإنسانَ الموجود في الخارج؛ وهو هذا الشخص، وهذا الشخص؟.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: الردّ على المنطقيّين لابن تيمية ص ٥. ومجموع الفتاوى له ٦/٣٤٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٨٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٣٤٦.

أو تعنون: الإنسانَ المطلق من حيث هو هو؟.

فإن قالوا: نُريد الإنسانَ الموجود في الخارج؛ وهو هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وغيرهما..

نقول لهم: أتعنون بقولكم: الإنسان مُركّب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانيّة والناطقيّة:

أنّه مُركّب من جواهر، هي أعيان قائمة بأنفسها.

أو مُركّب من أعراض هي صفات تقوم بالإنسان.

فإن قلتم: هو مُركّب من جوهرين قائمين بأنفسهما، و«الحيوانيّة والناطقيّة، أو الحيوان والناطق: جوهران قائمان بأنفسهما، والإنسان مُركّب منهما: كان هذا معلوم الفساد بالضرورة.

فإنّا نعلم أنّ الإنسان هو الحيوان الناطق، وهو الجسم الحسّاس النامي المتحرك بالإرادة الناطق.

والفرس هو الحيوان الصاهل، وهو الجسم الحسّاس النامي المتحرّك بالإرادة الصاهل:

ليس في الإنسان جوهر هو حيوان، وجوهر هو ناطق، وجوهر هو جسم، وجوهر هو حسّاس، وجوهر هو نائم، وجوهر هو متحرّك بالإرادة.

بل هذه أسماء للإنسان الواحد، كلّ اسم منها يدلّ على صفة من صفاته؛ فالمُسمّى الموصوف بها: جوهر واحد، لا جواهر متعدّدة»[1].

ويلزم من تسميتكم الحيوان، والناطق: جوهران: «أن يكون الإنسان

---

(١) كتاب الصفديّة لابن تيمية ١/ ١٢٤، ١٢٥.

الموجود في الخارج فيه جوهران؛ أحدهما حيوان، والآخر ناطق: غيرَ الإنسان المعيّن. وهذا مكابرة للحسّ والعقل»[1].

فقولكم: «إنّ الإنسان الموجود في الخارج مُركّب من هذا وهذا، قول باطل، كيفما أردتموه»[2].

ويلزم من مقولتكم تلك: قيام جوهر الحيوان بنفسه، وجوهر الناطق بنفسه، بالإضافة إلى جوهر الإنسان القائم بنفسه.

وهذا خلاف الواقع؛ إذ الجواهر لا تقوم بغيرها.

هذا فيما لو قالوا ـ أعني المتفلسفة: إنّ الحيوان، والناطق: جوهران رُكِّب منهما الإنسان.

أمّا لو قالوا: الإنسان مُركّب من أعراض هي صفات تقوم بالإنسان، والحيوان والناطق: صفتان، ونريد بقولنا: «الإنسان حيوان وناطق»: أنّ الإنسان يُوصف بأنّه حيوانٌ وناطقٌ.

نقول لهم: «هذا معنى صحيح، لكن تسمية الصفات أجزاء، ودعوى أنّ الموصوف مركّب منها، وأنّها متقدّمة عليه، ومقوّمة له في الوجودين الذهني والخارجي؛ كتقدّم الجزء على الكلّ، والبسيط على المُركّب، ونحو ذلك ممّا يقولونه في هذا الباب: هو ممّا يُعلم فساده بصريح العقل»[3].

وكذا يكون قول المتفلسفة فاسداً إذا قالوا بتركيب الإنسان من الحيوانيّة والناطقيّة، إن عَنَوْا بهما الجنس والفصل؛ أي الحيوان،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٠. وانظر: الرد على المنطقيين له ص ٧٩. وكتاب الصفدية له ١/ ١٢٤.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٠.

والناطق..

والردّ على ذلك معلومٌ تقدّم..

فالحاصل: أنّ المتفلسفة إن عَنَوْا بالحيوانيّة، والناطقيّة: العرضَيْن القائمَيْن بالحيّ الناطق، وزعموا أنّهما صفتاه..

كان مضمون كلامهم حينئذ أنّ الإنسان موصوف مُركّب من صفاته..

وقد تقدّمت مزاعمهم في كون هذه الصفات أجزاءاً للموصوف، ومقوّمة له، وسابقة عليه[1].

ومن المعلوم «أنّ الجوهر لا يتركّب من الأعراض، وأنّ صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي»[2].

فإن زعم المتفلسفة أنّ الإنسان مُركّب من أعراض هي صفات تقوم بالإنسان: تبيّن فساد قولهم؛ «فإنّ الإنسان الموجود جوهر قائم بنفسه، والجواهر لا تكون مُركّبة من الأعراض، ولا تكون الأعراضَ سابقة عليها ولا مادّة لها»[3].

والمتفلسفة أنفسهم يعترفون أنّ الجوهر لا يتركّب من الأعراض[4]..

والإنسان عندهم جوهر؛ فكيف يتركّب من الأعراض، مع اعترافهم بانتفاء ذلك؟!.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠٠.

(٣) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٤.

(٤) انظر: التعليقات للفارابي ص٦١. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص١٠٩ ـ ١١١.

وأيضاً: وجود صفات سبقت الموصوف في الوجود الخارجي أمرٌ ممتنع في العقل والحسّ.

كلّ ذلك يستلزم بطلان قولهم بتركيب الإنسان من الحيوان، والناطق..

وهنا قد يضطر المتفلسفة إلى فرض وجود إنسان مطلق، من حيث هو هو، ويقولون عن هذا الإنسان: هو مركّب من الحيوان، والناطق..

ونحن نتساءل: أتكفي معرفة تركّب الإنسان المُطلق من الحيوان والناطق، حتى نتمكّن من تصوّر هذا الإنسان؟!

إذ من المعلوم أنّ الإنسان المطلق من حيث هو هو لا وجود له في الخارج، بل المطلقات لا تكون مُطلقة إلا في الأذهان[١].

والفلاسفة في منطقهم اليوناني قرّروا انتفاء الوجود المطلق، كما تقدّم قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك[٢].

فهذا الإنسان منتفٍ في الخارج كما قرّر الفلاسفة أنفسهم ذلك..

وحقيقة الإنسان لا يُمكن تصوّرها، حتى نتصوّر صفاته الذاتيّة..

وهم ـ أعني المتفلسفة ـ لم يُثبتوا من صفات هذا الإنسان المُطلق، سوى: الحيوانيّة، والناطقيّة.

فلو «قُدِّر أنّه لا تتصوّر حقيقة الإنسان، حتى تتصوّر صفاته الذاتيّة؛

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٠١. وانظر: المصدر نفسه ٥/١٤٣. وكتاب الصفدية له ١/١٢٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/١٨٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٨٩.

(٢) تقدّم ذلك ص ١٦٤.

التي هي عندهم: الحيوانيّة والناطقيّة. وهذه الحيوانية والناطقيّة لا يُعرف أنها صفاته الذاتيّة دون غيرها، حتى يُعرف أنّ ذاته لا تُتصوّر إلا بها، وأنّ ذاته تتصوّر بها دون غيرها، ولا يُعلم أنّ ذاته لا تتصوّر إلا بها حتى نعرف ذاته»[1].

فالقضيّة على ذلك متشابكة، إلا أنّ نتيجتها واضحة؛ مفادها انتفاء تصوّر هذه الذات المطلقة التي لا وجود لها في الخارج.

ومن لم يُميّز بين الموجودات الثابتة في الخارج، وبين المقدّرات الذهنيّة، كان عن العلم خارجاً، وفي تيه الجهل والجاً..

وبانتفاء تصوّر الذات، ينتفي تصوّر الصفات، أو تصوّر الرابط بين الذات والصفات. وبالتالي انتفاء هذا النوع من أنواع التركيب[2].

وهذا يُرشد إلى أنّ هذا النوع من التركيب، ليس بتركيب في الحقيقة، وهو باطل لا يصحّ إطلاقه على ربّ العالمين، ولا على غيره من الموجودات..

٣ ـ **النوع الثالث** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الذات الموصوفة من الذات والصفات.

وهذا النوع من أنواع التركيب منفيٌّ أيضاً عن الله تعالى عند المتفلسفة..

وقد شاركهم في هذا النفي: المعتزلة، مع اختلاف بينهما في المُسمّيات.

---

(١) الرد على المنطقيّين لابن تيمية ص ٧٨، ٧٩.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٧٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٣٠١. وكتاب الصفدية له ١/١٢٦.

فالمتفلسفة يقولون: إنّ واجب الوجود هو الذات دون صفاتها. .

والمعتزلة يقولون: إنّ القديم هو الذات دون صفاتها. .

فلو حصل تركيب من الذات والصفات، لم يُسمّ الواجب عند المتفلسفة واجباً، ولا القديم عند المعتزلة قديماً. .

يقول الغزالي[١] حاكياً مذهب المتفلسفة في هذا النوع من أنواع التركيب: «الثالث[٢]: الكثرة[٣] بالصفات. بتقدير العلم والقدرة والإرادة؛ فإنّ هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات، وبين هذه الصفات، ولزمت كثرة في واجب الوجود، وانتفت الوحدة»[٤].

وهذا شبيه بقول المعتزلة عن الله تعالى: «لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته، لكانت حقيقة الإلهيّة مُركّبة من تلك الذات والصفات»[٥].

فهذا النوع من أنواع التركيب يعني عند كلتا الطائفتين؛ المتفلسفة والمعتزلة: أن لا يكون الله تعالى موصوفاً بصفاته. .

لذلك زعموا أنْ ليس له صفة؛ لئلا يكون مُركّباً من ذات وصفات.

والردّ على هذا الباطل يكون من وجهين:

الوجه الأوّل: مشتمل على فنّين:

المعارضة.

---

(١) تقدمت ترجمته ١/ ١٥٦.

(٢) أي النوع الثالث من أنواع التركيب عند المتفلسفة.

(٣) التركيب.

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٣.

(٥) حكاه التفتازاني عنهم في شرح المقاصد ٤/ ٨٣.

والمناقضة.

والوجه الثاني: الحلّ[1].

الوجه الأوّل:

أولا: المعارضة:

أمّا فنّ المعارضة: فإنّ جميع العقلاء مضطرون إلى إثبات معان متعدّدة لله تعالى.

فجمهور المعتزلة مثلاً يقولون: إنّ الله حيّ، عالم، قادر بذاته، لا بحياة، ولا علم، ولا قدرة[2].

ومعلومٌ أنّ كونه تعالى حيّاً، ليس هو معنى كونه عالماً..

ومعنى كونه تعالى عالماً، ليس هو معنى كونه قادراً..

ويمتنع أن تكون هذه المعاني هي الذات[3].

وكذا المتفلسفة يُثبتون الله تعالى واجباً بنفسه، فاعلاً لغيره، ويقولون عنه جلّ وعلا: إنّه عاقل، ومعقول، وعقل، ولذيذ، وملتذّ، ولذّة، وعاشق، ومعشوق، وعشق[4].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ١٥١. والمحيط بالتكليف له ص١٠٧، ١٥٥. والمنية والأمل لابن المرتضى المعتزلي ص ٦. وانظر أيضاً: مقالات الإسلاميّين للأشعري ١/ ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٦٥. والملل والنحل للشهرستاني ص٤٤. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤ .وابن تيمية السلفي للهراس ص٦٠.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٢٦٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧.

(٤) انظر: التعليقات للفارابي ص ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١ والنجاة لابن سينا ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦، ٣٨٣، ٣٨٦. والإشارات والتنبيهات له ٣/ ٤٤٧،=

ومعلوم بصريح العقل أنّ معنى كونه يُحبّ ليس هو معنى كونه محبوباً.

ومعنى كونه معشوقاً، ليس هو معنى كونه عاشقاً..

ويمتنع أن تكون هذه المعاني هي الذات(١).

فهذه هي المعارضة، التي يُجاب فيها عن دعوى المبتدعة أنّ إثبات الصفات لله تعالى يستلزم حدوث التركيب الممتنع..

وقد لخّصها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: «وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدّد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذّ ولذّة: أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعدّدة متغايرة في العقل.

وهذا تركيب عندكم، وأنتم تُثبتونه وتسمونه توحيداً.

فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة، وليس هذا تركيباً ممتنعاً.

قيل لهم: واتّصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيدٌ في الحقيقة، وليس هو تركيباً ممتنعاً.

وذلك أنّه من المعلوم بصريح المعقول أنّه ليس معنى كون الشيء عالماً هو معنى كونه قادراً، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالماً قادراً.

= ٤٥١، ٤٥٣ ـ ٤٥٥. وانظر رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٧، ١٨ وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٤. وضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٩/ ٢٧٦.

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧.

فمن جوّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف، فهو من أعظم الناس سفسطة[1]»[2]، وقوله فاسدٌ، معلومٌ فساده بالضرورة، وبصريح العقل، ومجرّد تصوّره التامّ يكفي في العلم بفساده[3].

فلا ريب أنّ من جعل كونه حيّاً، هو كونه عالماً. وكونه عالماً، هو كونه قادراً. وجعل العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة؛ فجعل كلّ صفة هي الأخرى: من أعظم النّاس جهلاً، وكذباً، وسفسطة[4].

وكذا من جعل الحياة هي الحيّ، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر: هو كذلك.

والعقل الصريح يعلم أنّ كلّ صفة ليست هي الأخرى، ولا هي نفس الموصوف[5].

وهؤلاء المبتدعة لا يقدرون على نفي هذا الذي سمَّوْه اشتراكاً وتشبيهاً، ولا على نفي هذه الأمور التي سمَّوْها تركيباً؛ لأنّهم مضطرون

---

(١) مرّ تعريف السفسطة سابقاً ١/ ٢٩٢.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٤٠، ٤١. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع - ١/ ٥٠٧. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٢٦٧. وكتاب الصفدية له ١/ ١٢٧. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤٥. وشرح حديث النزول له ص ١٦، ١٧. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٣، ٦/ ٢٣٨، ٨/ ٢١٩.

(٣) انظر إضافةً إلى المصادر المذكورة في الحاشية السابقة: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/ ١٦٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/ ٢٦٨.

(٤) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٧. وشرح حديث النزول لابن تيمية ص١٧.

(٥) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع - ١/ ٥٠٧.

ـ شاؤوا أم أبوا ـ إلى الإقرار بذلك[1].

فإذا قيل: إنّ الله سبحانه وتعالى حيّ، عليم، قدير، فهو: موصوف بأنّه الحيّ العليم القدير.

وكذا إذا قيل: هو موجود واجب بنفسه، فهو سبحانه موصوف بالوجود والوجوب[2].

ثانياً: المناقضة:

وأمّا المناقضة: فإنّا نقول للمبتدعة الذين نَفَوْا الصفات لئلا تكون الذات مركّبة من ذاتٍ وصفات: إذا كان الواجب بنفسه لا يتميّز عن غيره بصفة ثبوتيّة، فلا واجب.

«وإذا لم يكن واجباً، لم يلزم من التركيب مُحال؛ وذلك أنّهم إنّما نَفَوْا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب، المستلزم لنفي الوجوب. وهذا تناقض؛ فإنّ نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب؛ فكيف ينفونها لثبوته؟»[3].

فالواحد المُجرّد عن جميع الصفات ممتنع الوجود..

وما كان ممتنع الوجود امتنع أن يكون واجب الوجود..

ولابُدّ لوجوب وجود واجب الوجود من تميّزه عن غيره بصفات ثبوتيّة؛ مثل كونه حيّاً، وعالماً، وقادراً..

ويمتنع أن يكون كلّ معنى هو الآخر، أو أن تكون تلك المعاني هي

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦، ١٧.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

الذات..

ولو نفينا هذه المعاني لنفينا واجب الوجود..

ومن العجب أنّ المتفلسفة ومن تبعهم ينفون هذه المعاني لإثبات واجب الوجود.

مع أنّ في نفيها نفياً لواجب الوجود.

وهذا تناقضٌ صريح[1].

ثمّ ينبغي التنبّه إلى أنّ تجويز المتفلسفة والمعتزلة ـ أصحاب دليل التركيب ـ أن تكون الصفة هي الموصوف، يؤدّي إلى شيء خطير، ويدلّ على تناقض واضح..

* أمّا الشيء الخطير الذي يمكن أن يُفضي إليه تجويز المبتدعة أن تكون الصفة هي الموصوف، فهو القول بوحدة الوجود[2].

وتوضيح ذلك: «أنّ الواجب بنفسه حقّ موجود، عالم قادر فاعل. والممكن قد يكون موجوداً، عالماً قادراً فاعلاً. وليست المُشاركة في مجرّد اللفظ، بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار»[3].

فالذي يُجوّز أن تكون الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف، يمكن أن يُجوّز أن يكون وجود الواجب هو وجود الممكن؛ «فيكون

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٢٦٧. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

(٢) وحدة الوجود: معناها أنّ الوجود الذي لهذه الذوات الثابتة، هو عين وجود الحقّ الواجب. (انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص٣٩٥ ـ ٤٠٨، مع تعليقات الدكتور موسى الدويش عليها).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

الوجود واحداً بالعين لا بالنوع[1]»[2].

«وحينئذ: فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كلّ مخلوق ـ يُعدم بعد وجوده، ويُوجد بعد عدمه ـ هو نفس وجود الحقّ القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم.

وإذا قُدِّر هذا كان الوجود الواجب موصوفاً بكلّ تشبيه وتجسيم، وكلّ نقص وكلّ عيب؛ كما يُصرّح بذلك أهل وحدة الوجود الذين طردوا هذا الأصل الفاسد.

وحينئذٍ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كلّ تقدير»[3].

وشيخ الإسلام رحمه الله قد لخّص هذا بقوله: «أمّا من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة: فقود هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كلّ شيء، هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو ممّا يُعلم بالحسّ والعقل والشرع أنّه في غاية الفساد»[4].

* أمّا التناقض الواضح الذي يمكن أن يُفضي إليه تجويز المبتدعة أن تكون الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف:

فنحن نعلم أنّ الواجب بنفسه حقّ موجود، عالم قادر فاعل..

والممكن قد يكون موجوداً عالماً قادراً فاعلاً..

---

(١) وهذا يُعرف بوحدة الوجود، وتقول بها طائفة من ملاحدة الصوفية؛ كابن عربي، وابن سبعين، وأشباههما.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٤١.

(٣) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٤١، ٤٢. وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥، ٣٤٦. وشرح حديث النزول له ص١٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٣.

وهذا الاشتراك ليس في مجرّد اللفظ فقط، بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار..

فمعنى الوجود معلوم، وكذا العلم، والقدرة..

إلا أنّ كيفيّتها بالنسبة لله تعالى مجهولة؛ فالله ليس كمثله شيء.

وهذا الاشتراك الحاصل إن كان مستلزماً لما به الامتياز؛ بمعنى أنّ كُلاً من الواجب والممكن يمتاز بكونه موجوداً، عالماً قادراً فاعلاً ـ فاشتراكه وامتيازه شيء واحد ـ؛ فقد صار الواجب ممكناً، والممكن واجباً..

أمّا إن لم يكن الاشتراك مستلزماً الامتياز؛ بمعنى أنّ للواجب ما يُميِّزه عن الممكن غير هذه المعاني؛ «فقد صار للواجب ما يتميّز به عن الممكن غير هذه المعاني المشتركة؛ فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز. وهذا عندهم تركيب ممتنع. فإن كان هذا التركيب مستلزماً لنفي الواجب، فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه. وهذا متناقض»[1].

فاشتراك المعاني بين الواجب والممكن، وامتياز الواجب عن الممكن بغير هذه المعاني؛ يجعل الواجب يتركّب من معنى عامّ وآخر خاصّ.

وهذا النوع من التركيب ممتنع عند المتفلسفة؛ ويمتنع أن يكون الواجب متركّباً من العامّ والخاصّ.

فصار إثبات الواجب بنفسه مستلزماً لنفي الواجب..

وهذا تناقض..

*** الوجه الثاني من أوجه الردّ على النوع الثالث من أنواع التركيب عند المتفلسفة:**

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥، ٣٤٦.

يُعرف عند ابن تيمية بـ «الحلّ»[1]. .

ويلفت فيه انتباه المتفلسفة والمعتزلة إلى أنّ التركيب المنفيّ عن الله تعالى هو التركيب المعقول في عقول بني آدم، والمعلوم في لغة الآدميّين.

أمّا ما عداه من الأنواع التي زعم المبتدعة أنّها تركيب ونفوها عن الباري تعالى؛ فإنّها لا تُسمّى تركيباً. .

يقول رحمه الله: «وأمّا الجواب الذي هو الحل، فنقول: التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميّين، هو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميّز بعضها عن بعض؛ وهو تركيب الجسم من أجزائه؛ كتركيب الإنسان من أعضائه وأخلاطه، وتركيب الثوب من أجزائه، وتركيب الشراب من أجزائه؛ سواء كان أحد الجزأين منفصلاً عن الآخر؛ كانفصال اليد عن الرجل، أو شائعاً فيه؛ كشياع المُرّة في الدمّ، والماء في اللبن»[2].

وقد تقدّم الكلام على بُطلان هذه التراكيب، وامتناع إطلاقها في حقّ الله تعالى. .

فهذه التي تُنفى عن الله تبارك وتعالى. .

أمّا ما أحدث المبتدعة من أنواعٍ مخالفة للغة الآدميّين، ومناقضةٍ لما في عقولهم؛ فهذه لا تُسمّى تركيباً. .

وينبغي على الرادّ على المبتدعة أصحاب هذه الأنواع أن يسلك معهم مسلك الاستفصال[3].

* والمُخلِّص للمبتدعة من هذا التعارض والتناقض الذي أوقعوا

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٣٤٦.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٣٤٦.

(٣) تقدّمت منها أنواع وبقي نوعان.

أنفسهم فيه، هو إثبات الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات؛ لأنّ ذلك هو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات..

٤ ـ **النوع الرابع** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الذات القائمة بنفسها، المباينة لغيرها، المُشار إليها: من الجواهر المنفردة التي يُقال إنها مُركّبة منها.

٥ ـ **النوع الخامس** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الذات القائمة بنفسها، المباينة لغيرها، المُشار إليها: من المادة والصورة التي يُقال إنها مُركّبة منها.

* وغرض المتفلسفة في هذين النوعين، هو الغرض نفسه الذي يُريدونه من كلّ نوعٍ من هذه الأنواع؛ ألا وهو نفي صفات الله تبارك وتقدّس..

ـ فمقصودهم من نفي النوع الرابع، والنوع الخامس من أنواع التركيب عن الله تعالى: أن ينفوا قيام الصفات به جلّ وعلا، أو أن يكون فوق العالم، أو أن يراه المؤمنون يوم القيامة بأبصارهم.

والغزالي[1] حكى مذهب المتفلسفة في النوع الرابع من أنواع التركيب عندهم، فقال: إنّ هذا التركيب يحصل «بقبول الانقسام فعلاً، أو وهماً، فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحداً مطلقاً، فإنّه واحدٌ بالاتصال القائم القابل للزوال، فهو منقسمٌ في الوهم بالكميّة. وهذا مُحالٌ في المبدأ الأوّل»[2].

فتركيب الجسم من الأجزاء، يجعل له قابليّة الانقسام فعلاً، أو

(١) تقدمت ترجمته ١/١٥٦.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٣. وانظر: كتاب الشفاء لابن سينا ٣/٦١.

وهماً؛ فلا يكون واحداً مطلقاً كما افترض المتفلسفة في الواجب..

والغزالي أيضاً حكى مذهب المتفلسفة في النوع الخامس من أنواع التركيب عندهم، بقوله عن هذا التركيب، هو: «أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنَيَيْن مختلفين، لا بطريق الكمّيّة؛ كانقسام الجسم إلى الهيولى[1] والصورة؛ فإنّ كلّ واحد من الهيولى والصورة، وإن كان لا يُتصوّر أن يقوم بنفسه دون الآخر، فهما شيئان مختلفان بالحدّ والحقيقة، يحصل من مجموعها شيء واحدٌ، هو الجسم»[2].

وهذا النوع بيَّنه ابن سينا[3] من قبل بقوله: «كلّ بسيط فإنّ ماهيّته ذات؛ لأنّه ليس هناك شيء قابل لماهيّته، وصورته أيضاً ذاته؛ لأنّه لا تركيب فيه. وأمّا المُركّبات: فلا صورتها ذاتها، ولا ذاتها ماهيّتها. أمّا الصورة: فظاهرٌ أنّها جزء منها. وأمّا الماهيّة: فهي ما به هي هي. وإنّما ما هي هي يكون الصورة مقارنة للمادّة، وهو أزيد من معنى الصورة والمُركّب: ليس هذا المعنى أيضاً، بل هو مجموع الصورة والمادّة والماهيّة»[4].

فالمادّة التي سمّاها المتفلسفة: هيولى: هي أحد جُزأي الجسم،

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتّصال والانفصال محلّ للصورتين الجسميّة والنوعية.

والصورة الجسميّة: جوهر متّصل بسيط لا وجود لمحلّه دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركَة من الجسم في بادئ النظر.

والصورة النوعيّة: جوهر بسيط لا يتّم وجوده بالفعل دون وجود ما حلّ فيه.

(انظر: التعريفات للجرجاني ١٣٥، ١٣٦، ٢٥٧).

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٣. وانظر: كتاب الشفاء لابن سينا ٣/ ٧٢.

(٣) تقدمت ترجمته ص ١١.

(٤) كتاب الشفاء لابن سينا ٣/ ٦١.

وكذلك الصورة..

وكلّ جزء من هذا الجسم محلّه الجزء الآخر..

فالصورة: صورة للمادّة - أي تحلّ بها -، والمادّة محلّ للصورة[1].

* وقد زعم المتفلسفة أنّ الواجب لو كان مُركّباً من الجواهر المنفردة؛ وهي الأجزاء التي لا تتجزأ ولا تقبل الانقسام لا بالقوّة ولا بالفعل، أو كان مُركّباً من المادّة والصورة؛ لكان جسماً، قائماً بنفسه، يُشار إليه..

واتّصافه بالصفات بزعمهم يجعله مُركّباً من هذا، أو هذا..

* وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على المتفلسفة في هذه القضيّة، وبيّن أنّ هذين النوعين من التركيبات شيءٌ مبتدع لم يعرفه السلف، وأمرٌ باطل، لم يقل به أحدٌ من جمهور العقلاء، أضف إلى ذلك اختلاف النّاس فيها؛ هل تُسمّى تركيباً، أم لا؟..

وردوده رحمه الله تتّضح فيما يلي:

*** أولاً: دعوى تركيب الجسم من الجواهر المنفردة دعوى مبتدعة:**

الكلام في الجسم، والجوهر، ونفيهما، أو إثباتهما بدعة ليس لها أصلٌ في كتاب الله، ولا سنّة رسوله ﷺ، ولا تكلّم بها أحدٌ من السلف والأئمّة؛ لا نفياً، ولا إثباتاً[2]..

فلفظ الجسم، والجوهر من الألفاظ المجملة، وقد تقدّم موقف السلف

---

(١) انظر: التعليقات للفارابي ص ٤١، ٤٣، ٦٠. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ١١٠.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٢١١. وشرح حديث النزول له ص ٧٢، ٧٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/١٤٦.

منها[1].

وتركيب الأجسام من الجواهر المنفردة، شيء «لم يقله إلا طائفة من أهل الكلام[2]، لم يقله أحدٌ من السلف والأئمة. وأكثر طوائف أهل الكلام ـ من الهشاميّة[3]، والضراريّة[4]، والنجّاريّة[5]، والكُلابيّة[6]، وكثير من الكرّاميّة[7] ـ على خلاف ذلك»[8].

---

(١) تقدّم ذلك ٢/ ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

(٢) كمتأخّري المعتزلة والأشعريّة. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٨. وأصول الدين له ص ٣٦. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ١٦٥. والصحائف الإلهيّة للسمرقندي ص ٢٥٥).

(٣) إحدى فرق المعتزلة. وهم: أتباع هشام بن عمرو الفُوَطيّ. بالغ في نفي القدر أكثر من مبالغة باقي فرق المعتزلة. وزعم أنّ الجنة والنّار ليستا مخلوقتين الآن، ومن قال إنهما مخلوقتان الآن فهو كافر. وامتنع عن إطلاق إضافات أفعال إلى الباري تعالى وإن ورد بها التنزيل. وله فضائح كثيرة مدوّنة في كتب الفرق. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٥٩ ـ ١٦٤. والملل والنحل للشهرستاني ص ٧٢ ـ ٧٤. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ٧٥ ـ ٧٧).

(٤) وهم: أتباع ضرار بن عمرو؛ ظهر في أيام واصل بن عطاء. واختلف مع المعتزلة؛ فكفّروه وطردوه. قال عنه البغدادي: وافق أصحابنا في أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأكساب للعباد «كسب الأشعريّ»، ووافق المعتزلة في أنّ الاستطاعة قبل الفعل. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٣ ـ ٢١٥. والملل والنحل للشهرستاني ص ٩٠، ٩١. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٠٥، ١٠٦).

(٥) وهم أتباع الحسين بن محمد النجّار. وافق المعتزلة في نفي الصفات والرؤية، والقول بخلق القرآن والنجاريّة ثلاث فرق: برغوثيّة، وزعفرانيّة، ومستدركة. وكلّها يجمعها القول بخلق القرآن. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٧ ـ ٢١١، والملل والنحل للشهرستاني ص ٨٨ ـ ٩٠. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٠١ ـ ١٠٣).

(٦) أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب. تقدّم التعريف به١/ ٤٩.

(٧) أتباع محمد بن كرّام السجستاني. تقدّم التعريف به ٢/ ١٧٥.

(٨) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٩٢. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ٤/ ١٣٥، ١٣٦، ١٤٦. وشرح حديث النزول ص ٧٢ ـ ٧٣. وتفسير سورة الإخلاص =

فالقول بتركّب الأجسام من الجواهر المنفردة أمرٌ مبتدع، لم يقل به أحدٌ من السلف رحمهم الله تعالى.

*** ثانياً: دعوى تركيب الجسم من المادّة والصورة، ومن الجواهر المنفردة دعوى باطلة عند جماهير المسلمين:**

هذان النوعان من أنواع التركيب باطلان.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله عن أحدهما؛ وهو تركيب الأجسام من المادّة والصورة: «دعوى تركيب الأجسام من المادّة والصورة اللذين هما جوهران قائمان بأنفسهما: دعوى باطلة»(١).

والحكم بالبطلان ليس قاصراً على هذا النوع من أنواع التركيب، بل يشمل النوع الآخر؛ وهو تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة..

فقد عمَّم الحكم بالبطلان على النوعين شيخُ الإسلام رحمه الله، وذكر أنّهما باطلان عند جماهير المسلمين(٢).

*** ثالثاً: تركيب الجسم من المادّة والصورة، ومن الجواهر المنفردة منتفٍ عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة:**

لم يقل أحدٌ من جمهور العقلاء بصحّة تركيب الجسم من الجواهر المنفردة، أو من المادّة والصورة..

بل هذان النوعان من أنواع التركيب منتفيان عند جمهور العقلاء عن الأجسام المخلوقة..

= ص ٨٦. والردّ على المنطقيين ص ٦٧. ومجموع الفتاوى ١٢/ ٣١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٢١١.

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٤١٦. وانظر: الرد على المنطقيين له ص ٦٧.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٦٧.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وما يقولونه من تركيب الجسم من الجواهر المنفردة، أو من المادّة والصورة، فهو منتفٍ عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة»[1]. .

ويُمثّل رحمه الله لهذه الأجسام المخلوقة بالشمس، والقمر، والهواء، والتراب، والنّار، والأفلاك، ويقول: إنّ أحداً من جمهور العقلاء لم يقل إنّ هذه المخلوقات المُشار إليها مُركّبة من المادة والصورة، أو مُركّبة من الجواهر المنفردة. .

يقول رحمه الله: «إنّ هذه المخلوقات المُشار إليها؛ كالشمس، والقمر، والأفلاك، والهواء، والنّار، والتراب: ليست مُركّبة؛ لا هذا التركيب، ولا هذا التركيب. .»[2].

ثمّ يتساءل رحمه الله، فيقول: «وكيف بربّ العالمين؟! فإنّه من المعلوم بصريح العقل أنّ المخلوق المُشار إليه، الذي هو عالٍ على غيره؛ كعلوّ السماء على الأرض: إذا كان جمهور العقلاء يقولون: إنّه ليس مُركّباً من الأجزاء التي لا تتجزّأ؛ وهي الجواهر المنفردة عند القائلين بها، ولا من المادّة والصورة، كان منعهم أن يكون ربّ العالمين مُركّباً من هذا وهذا أولى»[3].

فإذا انتفى هذا التركيب في الأجسام المخلوقة، فكيف لا يكون منتفياً عن الباري تعالى، وكيف لا يُنزّه الباري جلّ وعلا عنه[4]؟!

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٦٦.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٦٦. وانظر: شرح حديث النزول له ص ٧٣ـ ٧٥.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٦٦. وانظر: شرح حديث النزول له ص٧٣ـ ٧٥.

(٤) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٣٩، ٥٤٩، ٥٦٦، ٥٦٧. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٢٩، ٢٣٠.

وإذا كان جمهور العقلاء يُنكرون هذا التركيب في المخلوقات، فينبغي أن يكونوا في الخالق أشدّ إنكاراً[1].

*** رابعاً: عدم اتفاق النّظّار على تركيب الجسم من المادّة والصورة، أو من الجواهر المنفردة:**

للنظّار في تركيب الجسم من المادّة والصورة، أو من الجواهر المنفردة ثلاثة أقوال:

١ ـ القول الأول: منهم من قال: إنّ الأجسام مُركّبة من الجواهر المنفردة فقط..

وهذا قول كثير من أهل الكلام؛ وهم من يُثبت الجوهر الفرد..

وقد تقدّم أنّهم متأخّروا المعتزلة والأشعريّة والماتريديّة.

فإنّهم يقولون: الجسم مُركّب من الجواهر المنفردة التي لا تقبل التجزي.

فالجسم على قولهم يقبل القسمة إلى غاية؛ هي الجوهر الفرد: الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ ـ القول الثاني: من النظّار من قال: إنّ الجسم مُركّب من المادّة والصورة..

وهذا يقوله من أنكر الجوهر الفرد؛ كالنظّام[2]، وغيره[3].

وهؤلاء يقولون: إنّ الجسم غير مُركّب من الجوهر الفرد، وإنّما هو

---

(١) المصادر السابقة نفسها.

(٢) تقدّم التعريف به ١/١٤٨.

(٣) كجمهور الفلاسفة. (انظر: الصحائف الإلهيّة للسمرقندي ص٢٥٥).

مُركّب من جواهر لا نهاية لها..

والجسم عندهم يقبل القسمة إلى غير غاية..

٣ ـ القول الثالث: قول من قال: إنّ الجسم غير مُركّب؛ لا من الجواهر المنفردة، ولا من المادّة والصورة..

والجسم عند أصحاب هذا القول يقبل القسمة إلى غاية، من غير إثبات الجوهر الفرد.

وهذا القول هو الصواب؛ كما قال شيخ الإسلام رحمه الله[1].

وسبب ذلك: أنّ إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطلٌ بوجوه كثيرة.. «إذ ما من موجودٍ إلا ويتميّز منه شيء عن شيء. وإثبات انقسامات لا تتناهى فيما هو محصور بين حاصرين: ممتنعٌ؛ لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى، وامتناع انحصاره فيه. لكنّ الجسم؛ كالماء: يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر، فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم إلى غير غاية. بل يستحيل عند تصاغره، فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميّز منه شيء عن شيء، وليس كلّ ما تميّز منه شيء عن شيء لزم أن يقبل الانقسام بالفعل. بل قد يضعف عن ذلك، ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء، لكن يستحيل، إذ الجسم الموجود لابُدّ له من قَدْرٍ ما، ولابُدّ له من صفةٍ ما، فإذا ضَعُفَت قُدَرُهُ عن اتصافه بتلك الصفة انضمّ إلى غيره. إمّا مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه، وإمّا بدون الاستحالة إن كان

---

(١) انظر: تحرير هذه الأقوال في كتب ابن تيمية التالية: درء تعارض العقل والنقل ٤/١٣٤، ١٣٥. وكتاب الصفدية ١/١١٧، ١١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٦٥، ٢١٠، ومجموع الفتاوى ١٢/٣١٧. والرسالة التدمرية ص ٥٤.

من جنسه؛ كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جداً، فلابُدّ أن تستحيل هواءً أو تراباً، أو تنضمّ إلى ماء آخر. وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جداً وحدها. وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جداً من سائر الأجسام»[1].

ففي هذا الكلام ردّ على أصحاب القولين الأوّلين؛ من زعم أنّ الجسم يقبل القسمة إلى غاية هي الجوهر الفرد، ومن زعم أنّ الجسم يقبل القسمة إلى غير غاية..

فكلا القولين باطلان..

لأنّ الجسم إذا انقسم، وتصاغرت أجزاؤه، فلابُدّ أن تنتهي إلى غاية..

أمّا انقسامه إلى غير غاية؛ فهذا مستحيل في الواقع، والعقلاء ينفونه..

وهذه الغاية التي انتهى إليها الجسم في انقسامه، لا يصحّ أن تكون هي الجوهر الفرد؛ لأنّ الجزء الصغير الناجم عن الانقسام لابُدّ أن تكون له صفة، ويكون له قَدْر، ويُميّز منه شيء عن شيء. ولكن ليس كلّ ما تميّز منه شيء عن شيء يمكن أن يقبل الانقسام. بل قد يضعف ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء، فإذا ضَعُفَت قُدَرُهُ عن اتصافه بتلك الصفة انضمّ إلى غيره. فيتحوّل الماء إلى هواء أو تُراب، إن كان في وسط من غير جنسه. ويتحوّل إلى ماء إن صادف وسطاً من جنسه. وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جداً من سائر الأجسام.

فبطُل بذلك أن يكون الجسم مُركّباً من الجواهر المنفردة..

واهتزاز فكرة الجوهر الفرد في نفوس أصحابها، حدا بهم إلى نفي

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية١/١١٨. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٢١٠.

الجوهر الفرد أو التشكيك فيه في آخر أعمارهم، بالرغم من أنّهم أفنَوْا أعمارهم في تقرير توقّف الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته(١).

* وبهذا يبطل النوعان المتبقيّان من تراكيب المتفلسفة الخمسة..

وببُطلانها، وبُطلان الثلاثة قبلها: يتّضح خطأ ما هم عليه؛ أصحاب دليل التركيب من وهم وضلال في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

* والملاحظ على الثلاث تركيبات الأولى أنّها تركيبات في الكيفيّة، بخلاف التركيبين الأخيرين، فإنّهما تركيبان في الكمّ ـ وهو تركيب الجسم من أبعاضه؛ أحدهما: «من الجواهر المفردة؛ وهو التركيب الحسّي»، والثاني: «من المادة والصورة؛ وهو التركيب العقليّ»(٢).

*** ولكن هل تُسمّى هذه الأنواع التي ذكرها المبتدعة تركيباً:**

بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أن ذكر هذه الأنواع أنّه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه: سواء كان واجباً أو ممكناً، بدون اتّصافه بالصفات التي زعم المبتدعة أنّها تركيب ممتنع..

وأكّد رحمه الله أنّ تسمية المبتدعة لذلك تركيباً غلطٌ منهم(٣).

وأنّ هذه الأنواع من التراكيب التي ذكرها المبتدعة، لا وجود لأكثرها في الأعيان، بل(٤) إنّها ممتنعة الوجود في الخارج، ومحلّها الذهن فقط.

فهذه الأنواع التي ذكرها المتفلسفة والمتكلّمون ليست تركيباً في

---

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٣ ـ ٢٨٦.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٥. وانظر: المصدر نفسه ١/ ١٠٤، ١٠٥.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٢.

(٤) للإضراب الانتقالي.

الحقيقة[1].

وتسمية شيخ الإسلام رحمه الله لهذه الأنواع بالتركيب، من باب مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم، والتنزّل معهم، حتى يُنقض مذهبهم.

إذ تسمية هذه الأنواع تركيباً، إنّما هو اصطلاح اصطلح عليه المبتدعة من المتفلسفة والمعتزلة، ووضع وضعوه، «ليس موافقاً للغة العرب، ولا لغة أحدٍ من الأمم. وإن كان هذا مُركّباً، فكلّ ما في الوجود مركّبٌ»[2].

تفسير ذلك:

* إنّه ما من موجود إلا ولابُدّ أن يُعلم منه شيء دون شيء..

فزعم المبتدعة أنّ المركّب هو: ما جاز أن يُعلم منه شيء دون شيء، يجعل كلّ ما في الوجود مُركّباً[3].

* وأيضاً لا يُعرف في اللغة إطلاق اسم المُركّب على ما له لون وطعم ورائحة.. كالتفاحة مثلاً: «لها لون، وطعم، وريح. لا يُعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مَركّبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاءً لها»[4].

* ولا يُعرف في اللغة أيضاً «أن يُقال: إنّ الإنسان مُركّب من الطول والعرض والعمق، بلا ولا أنّه مُركّب من حياته ونطقه.

إلى أمثال ذلك من الأمور التي يُسمّيها من يُسمّيها من أهل الفلسفة

---

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨١. وانظر: المصدر نفسه ٥/١٤٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل لابن تيمية ١/٢٨١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/١٤٧.

والكلام تركيباً: إمّا غلطاً في المعقولات، وإمّا اصطلاحاً انفردوا به عن أهل اللغات»[1].

«فلا ترتفع بسبب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظيّة: الحقائق الموجودة، والمعاني العقليّة، وأنّه ليس في العقل ما يمنع ذلك. بل العقل يُصدّق السمع الدالّ على إثبات صفات الله تعالى ومباينته لمخلوقاته، وأنّ العقل أثبت موجوداً واجباً بنفسه غنيّاً عمّا سواه.

وأمّا كون ذلك الموجود لا يكون إلا حيّاً عالماً قادراً، أو لا يكون إلا موصوفاً بصفاتٍ لازمةٍ بذاته، ولا يكون إلا مبايناً لمخلوقاته، فالعقل يُوجب ذلك لواجب الوجود، لا نحيله عليه»[2].

فليس لهؤلاء المبتدعة أن ينفوا ما عُلم ثبوته بالشرع بمعانى انفردوا بها عن أهل اللغات؛ لم يقل بها العرب، ولا أحد من الأمم.

* إذ لا دليل لهم على نفي المعاني التي وضعوها من أنفسهم وسمّوها تركيباً، ونفوا لأجلها ما أثبته الله تعالى لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ من الصفات..

فالذات الموصوفة بصفات لازمة لها، و«التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق وتبعيض وتجزئة وتقسيم»: لا تُسمّى مُركّبة في اللغة المعروفة والاصطلاح ولو قُدِّر أنّها مخلوقة[3].

«وإذا سمّى مسمٍّ هذه مُركّباً، كان: إما غالطاً في عقله لاعتقاده

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٢، ١٤٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٦.

اشتمالها على حقيقتين: وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها. أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها. أو على جواهر منفردة أو معقولة. أو نحو ذلك من الأمور التي يُثبتها طائفة من النّاس ويُسمّونها تركيباً»[1].

والواقع أنّ اتّصاف المخلوقات بصفاتها لا يُقال عنه تركيب..

فكيف يُقال عن اتّصاف الله العظيم بصفات الكمال، إنّ ذلك تركيباً؟!.

فالواحد من المخلوقات إذا قيل عنه: إنّه موجود، وحيّ، وعليم، وقدير، . . . إلى آخر ذلك من صفاته، «لم يكن في هذا تركيب يُعقل أنّه تركيب، كما يُعقل تركيب الكُلّ من أجزائه. وإذا سمّوا هذا تركيباً اصطلاحاً لهم، أو توهّموه تركيباً ظنّاً منهم، لم يكن لفظهم ووهمهم موجباً لأن يُنفى عن الربّ ما يستحقّه من صفات كماله. ويُوجب أن يُثبت موجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان، وأي موجودٍ قُدِّر في الأذهان كان أكمل منه. تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/١٤٦.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٣٠.

المطلب الثاني

طعن بعض المبتدعة

في دليل التركيب

* إنّ نقل أقوال الخصوم في بعضهم البعض، وذكر نقض كلّ فريق لأدلّة الفريق الآخر، ودحض كلّ طائفة لحجج الطائفة الأخرى: من أبرز السّمات التي اتّسم بها المنهج الفريد لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ومن أهمّ الميزات التي تميّز بها شيخُ الإسلام نفسُه في تعامله مع المُخالفين..

* ولا ريب أنّ أمثال هذا المنهج يحتاج إلى حافظة قويّة، واطّلاع واسع، وحضور بديهة، وقدرة على استحضار الأقوال، وذكاء وفطنة يُساعدان على الاحتجاج بها وذكرها في مواضعها..

* هذه المميّزات الفريدة، اجتمعت في شخصيّة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الفذّة، ورافقته في أغلب ردوده على المخالفين..

ومن تلكم الردود: ردّه على أصحاب دليل التركيب..

* فإنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ذكر ردّ بعض المُخالفين لأهل السنّة في باب الأسماء والصفات على أصحاب دليل التركيب، في أكثر من موضع من كتبه..

ومن ذلك:

١ ـ ردود الغزالي [1] على المتفلسفة:

---

(١) تقدّمت ترجمته ١/١٥٦.

* لمّا احتجّ المتفلسفة بحجّة التركيب على نفي صفات الله تعالى، وذكروا أنواع التركيب الخمسة التي تقدّم الكلام عنها بالتفصيل[1]، ردّ الغزاليّ ـ رحمه الله ـ على زعمهم أنّ اتّصاف الذات بالصفات يُسمّى تركيباً، ونبّههم إلى أنّهم هم أنفسهم يُثبتون معان متعدّدة لله تعالى، ولا يُسمّون ذلك تركيباً. .

يقول الغزالي: «ومع هذا فإنّهم يقولون في الباري تعالى: إنّه مبدأ، وأوّل، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم، وعقل، ومعقول، وفاعل، وخالق، ومُريد، وقادر، وحيّ، وعاشق، ومعشوق، ولذيذ، ومتلذّذ، وجواد، وخير محض. وزعموا أنّ كلّ ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه. وهذا من العجائب»[2].

ثمّ ذكر الغزالي أنّ من مذهب المتفلسفة حصول التركيب بإضافة واجب الوجود إلى شيء، أو إضافة شيء إليه. .

يقول في بيان ذلك: «والعمدة في فهم مذهبهم أنّهم يقولون: ذات المبدأ واحدة، وإنّما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه»[3].

فبيَّن تناقضهم في هذا.

وهذه طريقته في الردّ على المتفلسفة، يُحقّق مذهبهم، ويعترض عليه، كما ذكر ذلك في قوله: «فينبغي أن نُحقّق مذهبهم للتفهيم أولاً،

---

(١) انظر: ص١٦٢، ١٦٣. من هذا الجزء.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٤. ونقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩٠، ٣٩١.

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٤. ونقله عنه ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩١.

ثمّ نشتغل بالاعتراض؛ فإنّ الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهيم رميٌ في عماية»[1].

* وكذا ردّ الغزالي على المتفلسفة أيضاً عند استدلالهم على نفي الصفات باستحالة اتّصاف الذات الواحدة بالصفات؛ لأنّ ذلك تركيب.

وذكر أنّ ذلك ليس بمستحيل، وأنّ استحالة ذلك ليست معلومة بالضرورة.

يقول الغزالي: «وبِمَ عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مُخالَفون من كافّة المسلمين، سوى المعتزلة. فما البرهان عليه؟ فإنّ قول القائل: الكثرة مُحالةٌ في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنّه تستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع. وليست استحالته معلومة بالضرورة، فلابُدّ من البُرهان»[2].

* وكذا اعترض الغزالي على المتفلسفة في قولهم: كلّ مُركَّب يحتاج إلى مُركِّب، والمتّصف بالصفات مُركَّب؛ لأنّ إثبات ذات متّصفة بالصفات، يستلزم حلول الصفات في الذات..

وقد ذكر في اعتراضه أنّ إتّصاف الموصوف بالصفات شيء، وافتقار المُركَّب إلى مُركِّب شيءٌ آخر.

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٤.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٢.

ثمّ ذكر الغزالي حُجّة المتفلسفة في استحالة هذا التركيب.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله نقل قول الغزالي، ومذهب المتفلسفة الذي حكاه عنهم، وردّ عليه في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩١ ـ ٣٩٦.

وكانت مناقشة شيخ الإسلام رحمه الله للمتفلسفة في قضيّة افتقار المتّصف بالصفات إلى بعضه، أو جزئه.. إلخ، وسيأتي بعون الله ردّه على هذه الشبهة قريباً.

يحكي الغزالي مذهب المتفلسفة أولاً، فيقول: «إن قيل: إذا أثبتّم ذاتاً وصفةً، وحلولاً للصفة بالذات، فهو تركيب. وكلّ تركيب يحتاج إلى مُركِّب، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً؛ لأنّه مُركَّب»[1].

ثمّ يعترض عليه بقوله: «قلنا: قول القائل: كلّ تركيب يحتاج إلى مُركِّب؛ كقوله: كلّ موجودٍ يحتاج إلى مُوجِد. فيقال له: الأوّل موجودٌ قديم لا علّة له ولا موجِد فكذلك يُقال: هو موصوف قديم، ولا علّة لذاته، ولا لصفاته، ولا لقيام صفته بذاته. بل الكُلّ قديم بلا علّة»[2].

وهذا مناقضة للمتفلسفة بمذهبهم، وهي طريقة من طرق الردّ من المخالفين...

وابن رشد[3] ردّ على الغزالي في هذه القضيّة[4].

إلا أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله انتصر للغزالي في هذه القضيّة، وردّ على ابن رشد، وممّا قال: «قلت: ما ذكره أبو حامد مستقيمٌ، مبطلٌ لقول الفلاسفة.

وما ذكره ابن رشد إنّما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك»[5].

وقد وضّح شيخ الإسلام وجهة نظر الغزالي في هذه القضيّة، وممّا

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦. ونقله عنه ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩٩.

(٣) تقدّمت ترجمته ١/ ٣٧٩.

(٤) انظر: تهافت التهافت لابن رشد ٢/ ٥١٦ ـ ٥١٩. ونقل قوله شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩٩ ـ ٤٠٢.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٤٠٢.

قاله: «ومقصوده[1] بذلك[2] أنّ هذا المعنى الذي سمّيتموه تركيباً، ليس معنى كونه مركَّباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها، ليس معناه أنّه كان هناك شيء متفرّق فركَّبه مُركِّب، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق. فإنّ الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له؛ كالحياة والعلم والقدرة. وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه، لم يمكن أن تُفارقه، ولا أن توجد دونه، ولا يُوجد إلا بها. فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركَّبهما مُركِّب»[3].

* والغزالي أيضاً ردّ على احتجاج المتفلسفة بدليل التركيب على نفي كون الله تعالى جسماً..

وبيَّن أنّ دليل المتفلسفة على نفي الجسم دليلٌ فاسد..

يقول الغزالي راداً على المتفلسفة: «مسألة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنّ الأول ليس بجسم.

فنقول: هذا إنّما يستقيم لمن يرى أنّ الجسم حادثٌ، من حيث إنّه لا يخلو عن الحوادِث، وكلّ حادِث فيفتقر إلى مُحدِث[4].

فأمّا أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أوّل لوجوده، مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فلِمَ يمتنع أن يكون الأوّل جسماً؟! إمّا الشمس، وإما الفلك

---

(١) أي الغزالي.

(٢) يعني قول الغزالي: «قول القائل: كلّ مُركّب يحتاج إلى مُركِّب، كقول القائل: كلّ موجود يحتاج إلى موجِد».

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٤٠٢، ٤٠٣.

(٤) وهذا لا يستقيم أيضاً. وقد تقدّم الردّ على الأشعريّة في هذه القضيّة، وتبيّن حينئذٍ أنّ الجسم من الألفاظ المجملة، فلا يُطلق لا نفياً ولا إثباتاً. انظر: ٢/ ٣٥٦ من هذه الأطروحة.

الأقصى، وإما غيره»[1].

ثمّ ذكر الغزالي حجّة المتفلسفة على نفي الجسم، فقال: «فإن قيل: لأنّ الجسم لا يكون إلا مُركّباً منقسماً إلى جُزأين بالكميّة، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنويّة، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة، حتى يُباين سائر الأجسام، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها»[2].

وردّ عليها بقوله: «قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم، وبيّنّا أنّه لا دليل لكم عليه، سوى أنّ المجتَمِع إذا افتقر بعضُ أجزائه إلى البعض، كان معلولاً. وقد تكلّمنا عليه، وبيّنّا أنّه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجِد له، لم يبعد تقدير مُركّب لا مُركِّب له، وتقدير موجودات لا موجِد لها[3]؛ إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه، وبيّنّا تحكّمكم فيه»[4].

ويُلاحظ أنّ الغزالي قد ردّ على احتجاج المتفلسفة بالتركيب على نفي الجسميّة عن الله تعالى، بمثل ردِّه على احتجاجهم بتركّب الذات الموصوفة من ذات وصفات على نفي صفات الله تعالى..

ولا يعني هذا أنّ الغزالي لا ينفي الجسميّة عن الله تعالى، بل هو

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٣.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٣.

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦.

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٣. وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام الغزالي مطوّلاً في درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٢٨٤ ـ ٢٨٩. وانظر: المصدر نفسه ١٠/ ٢٣٧. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٠؛ فقد ذكر شيخ الإسلام فيهما أنّ الغزالي بيّن عجز المتفلسفة عن إقامة الدليل على نفي أنّ الله جسم.

يفعل ذلك، وإخوانه من الأشعريّة يفعلون، إلا أنّ حُجّتهم في نفي الجسم تختلف عن حجّة المتفلسفة والمعتزلة..

وقد تقدّم أنّ حُجّتهم في ذلك: دليل الأعراض وحدوث الأجسام[1].

١ ـ ردّ الرازيّ[2] على المتفلسفة في دليل التركيب:

* الرازي من المتبحرّين في علم الفلسفة، ومن العالمين ببواطنه وخفاياه.. لذا فإنّ ردّه على المتفلسفة يكون أوقع في نفوسهم من ردود الآخرين.

وقد ردّ الرازي على المتفلسفة في مسألة التركيب، حين زعموا أنّ إثبات الصفات يلزم منه حصول التركيب، فلا تكون حقيقة الواجب واجبة بنفسها، بل تكون تلك الحقيقة ممكنةً..

فقال: «قلنا: إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سببٍ خارجيّ، فلا يلزم؛ لاحتمال إستناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها. وإن عنيتم به توقّف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك ممّا نلتزمه، فأين المُحال؟. وأيضاً: فعندكم الإضافات صفات وجوديّة في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا، وأيضاً يلزمكم في الصورة المرتسمة في ذاته من المعقولات ما ألزمتمونا»[3].

فاتّصاف الربّ بالصفات لا يعني افتقاره إلى سببٍ خارجيّ، بل تلك الصفات قائمة بالموصوف الواجب بنفسه، فما المُحال في ذلك؟!..

ويُلاحظ على الرازي أيضاً أنّه قد نحا منحى الغزاليّ في الردّ؛ فنبّه

(١) تقدّم بيان ذلك في الباب الثاني. انظر: ١/ ٣٧٥.

(٢) تقدمت ترجمته ١/ ١٢٦.

(٣) نهاية العقول للرازي ـ مخطوط ـ ق ١٩٩/أ ـ ب.

المتفلسفة ـ كصنيع الغزالي ـ إلى أنّهم هم أنفسهم يُثبتون معان متعدّدة لله تعالى، ولا يُسمّون ذلك تركيباً.

وممّا قاله في ذلك: «ثمّ الذي يُحقّق فساد قول الفلاسفة..... أنّهم اتفقوا على أنّ الله تعالى عالمٌ بالكليّات، واتفقوا على أنّ العلم بالشيء: عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم. واتفقوا على أنّ صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى، حتى قال ابن سينا[1]: إنّ تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات[2]، لم يلزم منها مُحال. وإذا كان كذلك، كانت ذات الله تعالى مؤثرة في تلك الصفة وقابلة لها»[3].

فإذا كان المتفلسفة يُثبتون تلك المعاني لله تعالى، ولا يُسمّون ذلك تركيباً، فلِمَ يُسمّون اتّصاف الباري جلّ وعلا بصفاته العُلا تركيباً؟!.

يتساءل الرازي عن ذلك، فيقول: «ومن كان ذلك مذهباً له، كيف يمكنه إنكار الصفات؟»[4].

ثمّ يُبيّن الرازي أنّ الصفاتيّة[5] يقولون: إنّ صفات الله تعالى قائمة

---

(١) تقدّمت ترجمته ص١١.

(٢) انظر: التعليقات لابن سينا ص ٦١.

(٣) نهاية العقول للرازي ـ مخطوط ـ ق ١٩٩/ ب.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الصفاتيّة: مصطلح يُطلق على مثبتي الصفات لله تعالى على ما يليق بجلاله. وسمّوا بذلك في مقابل الجهميّة والمعتزلة نفاة الصفات. وقد يُطلق هذا الاسم على مثبتي بعض الصفات؛ كالأشعريّة، والماتريديّة. أو على من غلا في الإثبات؛ كالكرّاميّة. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣١٣. والملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٨. وشرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٨، ٩، ٥٨، ٦١. ورسالة في الردّ على الرافضة لأبي حامد المقدسيّ ص ١٦٠. ونشأة الأشعريّة وتطوّرها لجلال محمد عبد الحميد موسى ص١٧).

بذاته، والمتفلسفة يقولون: إنّ هذه الصور العقليّة عوارض متقوّمة بالذات، وكلا القولين عند التحقيق متشابهان. .

فكيف يُسمّي المتفلسفة إثبات صفات قائمة بالذات تركيباً، وينفون ذلك عن المعاني العقليّة التي أثبتوها عوارض متقوّمة بالذات؟!، مع أنّ الواقع يشهد أنْ لا فرق بين الطائفتين؛ فكلتاهما تُثبتان معان متعدّدة للواجب القديم؟!.

يقول الرازي: «وفي الجملة: فلا فرق بين الصفاتيّة وبين الفلاسفة، إلا أنّ الصفاتيّة يقولون: الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: إنّ هذه الصورة العقليّة عوارض متقوّمة بالذات. والذي يُسمّيه الصفاتيّ صفةً، يُسمّيه الفلسفيّ عارضاً، والذي يُسمّيه الصفاتي قياماً، يُسمّيه الفلسفي قواماً ومتقوّماً. فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى»[1].

وشيخ الإسلام ابن تيمية نقل هذا القول عن الرازي محتجاً به، وهذا يُرشد إلى أنّه قد أيّده فيما ذهب إليه. .

* ـ والمقصود هنا أنّ حجّة التركيب قد قدح فيها النفاة أنفسهم، وهذا ممّا يُبيّن تهافتها وبُطلانها، ويدلّ على أنّها ليست شيئاً ثابتاً واضحاً استقرّ في قلوب الناس فاعتقدوا صحّته ولم يُعارضوه. .

---

(١) نهاية العقول للرازي ـ مخطوط ـ ق ١٩٠/ب. وقد نقل شيخ الإسلام نصّ الرازي بأكمله، مع تغيّر بسيط في بعض العبارات في درء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٩٥، ٢٩٦.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنص دليل التركيب

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في تقسيمهم الوجود إلى قديم وحادِث، أو واجب وممكن.

المطلب الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في أخصّ وصف الله عندهم.

المطلب الثالث: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في قولهم: المُركّب مفتقر إلى جُزئه.

المطلب الرابع: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله للمتفلسفة في قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لنصّ دليل التركيب

* استدلّ أصحاب دليل التركيب بدليلهم على إثبات وجود الله تعالى . .

* وكانت طريقتهم في ذلك: الاستدلال بالمحدَث على القديم عند المعتزلة، والاستدلال بالممكن على الواجب عند المتفلسفة.

* فالمعتزلة قسّموا الوجود إلى قديم وحادِث، وجعلوا أخصّ وصف الله : القِدَم.

* والمتفلسفة قسّموا الوجود إلى واجب وممكن، وجعلوا أخصّ وصف الله: وجوب وجوده بنفسه.

فلو تعدّد القديم عند المعتزلة، أو تبعّض الواجب عند المتفلسفة لكان مُركّباً. .

* والمُركّب يفتقر إلى مُركِّب. .

* وكون القديم، أو الواجب مركّباً يُناقض أخصّ أوصافه.

* هذا هو ملخّص الدليل عند أصحابه من المعتزلة والمتفلسفة. .

* وعليه انصبّت مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، فناقش أصحاب الدليل في طريقة تقسيم الوجود، وفي أخصّ وصفٍ لله تعالى عندهم، وفي قولهم بافتقار المُركَّب إلى مُركِّب، وفي قولهم: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. .

وهذه المناقشات تتضح بعون الله تعالى في المطالب الأربعة الآتية. .

المطلب الأول

مناقشة شيخ الإسلام لأصحاب دليل التركيب

في تقسيمهم الوجود إلى

قديم وحادث، أو واجب وممكن

* المعتزلة سلكوا مسلك المتكلّمين في تقسيم الوجود؛ فقسموّا الموجود إلى قديمٍ وحادِث. .

وقالوا: إنّ القديم هو الله تعالى، وكلّ ما سواه فهو حادِث. .

والقديم لا صفة له بزعمهم. .

* وأتى بعدهم ابن سينا(١) - من المتفلسفة، فقسّم - وأمثالُه من المتفلسفة - الوجودَ إلى واجب وممكن. .

وقالوا: إنّ الواجب هو الله تعالى، وكلّ ما سواه فهو ممكن.

والواجب لا صفة له بزعمهم. .

* وتقسيم ابن سينا للوجود بهذه الطريقة، هو مزيج من طريقة الفلاسفة الأقدمين، وطريقة المعتزلة. .

فالفلاسفة الأقدمون كانوا يُسمّون الله تعالى: عقلاً(٢)، وجوهراً(٣)،

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١.

(٢) سمّى الفلاسفة الربّ تعالى عقلاً باعتبار تجرّده عن المادّة؛ إذ العقل - على حدّ قول الشهرستاني - يُطلق على كلّ مجرّد عن المادّة. وإذا كان مُجرّداً بذاته عن المادّة، فهو عقل لذاته. وواجب الوجود مجرد بذاته عن المادّة، فهو عقل لذاته. لذا يُسمّونه جلّ وعلا عقلاً، وعقلاً فعّالاً. (انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٤٠، ٤٤١. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص٢٦٧، ٢٦٨ وبغية المرتاد لابن تيمية ص ١٨٦ - ١٨٩).

(٣) تسمية واجب الوجود بالجوهر محـــلّ نزاع عند الفلاسفة؛ فهم في ذلك على قولين. =

ومبدأ[1]، وعلّة أولى[2]..

فليس تقسيم ابن سينا الوجود إلى قديم وممكن، هو طريقة الفلاسفة الأقدمين؛ «فإنّ تسمية الربّ واجباً بذاته، وجعل ما سواه ممكناً، ليس هو قول أرسطو[3] وقدماء الفلاسفة، ولكن كانوا يُسمّونه مبدأ وعلّة، ويُثبتونه

= ومن سمّاه منهم جوهراً، عنى أنّه جوهر صوريّ ذاته ماهيّة مجرّدة في ذاتها لا بتجريد غيره لها عن المادّة وعن علائق المادّة، بل هي ماهيّة كليّة موجودة. والجوهر ليس المراد به المتحيّز عندهم، بل هو قائم بنفسه لا في موضع. (انظر: معيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٢٨٠، ٢٨١. وكتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٥. وبغية المرتاد له ص١٨٩ ـ ١٩٠).

(١) المبدأ: ، أو مبدع الكلّ: اسم لما يكون قد استتّم وجوده في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره، ثمّ يحصل منه وجود شيء آخر يتقوّم به. ويُسمّى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له. (انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٢. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٣١٢. وبغية المرتاد لابن تيمية ص ١١٨. وانظر: تعريف العلّة في الحاشية التالية).

(٢) العلّة: يُراد بها عند الفلاسفة واجب الوجود تعالى. (انظر كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٩٢، ٩٣).

والعلّة في اللغة: معنى يحلّ بالمحلّ، فيُغيّر به حال المحلّ بلا اختيار. ولذلك سُمّي المرض علّة.

وهي في اصطلاح المنطقيين: ما يتوقّف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً عنه مؤثراً فيه. والعلّة أنواعها كثيرة؛ منها: **العلّة الغائيّة:** «الهدف والنتيجة»: وهي ما يُوجد الشيء لأجله. **والعلّة الفاعليّة:** وهي ما يُوجد الشيء لسببه؛ أو بمعنى آخر: عبارة عن ما وجود غيره مستفاد من وجوده، ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير؛ كالنجّار بالنسبة إلى السرير. **والعلّة الصوريّة:** وهي ما يوجد به الشيء بالفعل بصورته وهيئته. (انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٢، ٤٣٣. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٣١٢، ٣١٣. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمديّ ص ١٢٢، ١٢٣. والتعريفات للجرجاني ص ١٥٤، ١٥٥).

(٣) هو أرسطو طاليس بن نيقو ماخس، أحد الفلاسفة الأقدمين، ومن تلاميذ أفلاطون المقرّبين. ولد في اليونان سنة ٣٨٤ ق.م. ولما بلغ الثامنة عشرة من عمره قَدِمَ أثينا، =

من جهة الحركة الفلكيّة، فيقولون: إنّ الفلك يتحرّك للتشبّه به»(١).

فأرسطو قد أثبت العلّة الأولى بحركة الفلك الإراديّة؛ لأنّ الفلك عنده متحرّك للتشبّه بالعلّة الأولى، وحاجة الفلك إلى العلّة الأولى «من جهة أنّه متشبّه بها كما يتشبّه المؤتمّ بالإمام، والتلميذ بالأستاذ. وقد يقول: إنّه يُحرّكه كما يُحرّك المعشوق عاشقه»(٢).

فليس عند الفلاسفة الأقدمين أنّ الله أبدع شيئاً، «ولا فعل شيئاً، ولا كانوا يُسمّونه واجب الوجود، ولا يُقسّمون الوجود إلى واجب وممكن، ويجعلون الممكن هو موجوداً قديماً أزلياً كالفلك عندهم. وإنّما هذا فِعل

= والتحق بالأكاديميّة التي أسّسها أفلاطون. أنشأ بأثينا مدرسة في أواخر سنة ٣٣٥ ق. م، وكان من عادته أثناء إلقاء دروسه أن يتمشّى، وتلاميذه من حوله يمشون؛ فلقّب لذلك هو وأتباعه بالمشّائين. مات سنة ٣٢٢ ق. م.

كلامه قليل متناقض في العلوم الإلهيّة،وفيه خطأ كثير.اشتهر عن أرسطو القول بقدم العالم.وهو الذي بدّل دين الصابئة المؤمنين؛ كما قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جُلجل ص٢٥-٣٢.وكتاب «أرسطو»للدكتور مصطفى غالب. والوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادّة في تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتلانا ص ٧٦ - ٩٢. وتاريخ الفلسفة اليونانيّة ليوسف كرم ص١١٢، ١١٣. وتاريخ الفلسفة اليونانيّة لماجد فخري٩٩، ١٤٦.وانظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس - مطبوع ١/ ٣٧٢، ٣٧٣.وتلخيص كتاب الاستغاثة ص٣٠٤.وشرح حديث النزول ص١٦٠. ودرء تعارض العقل والنقل٩/ ٢٥٣، ٢٥٤.وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص ٧٥، ٧٦).

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٢. وانظر: رسالة في العقل والروح له ص ١٨، وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٥، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٧. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٣٠٤. والرد على المنطقيّين له ص ١٢٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٣٩١، ٣٩٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩.

(٢) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨، وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٥، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٧، وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣٢.

ابن سينا وأتباعه، وهم خالفوا في ذلك سلفهم وجميع العقلاء»[1].

* وصلة تقسيم ابن سينا للوجود بمعتقد الفلاسفة الأقدمين فيه، إنّما هو مُجرّد تأثُّرٍ بثنائيّة الوجود..

ـ وهذه الثنائيّة هي: تقسيمهم الوجود إلى اثنين: علّة ومعلول، أو عقل ومعقول، ... إلخ.

وابن سينا إضافة إلى تأثّره بثنائيّة الوجود عند الفلاسفة الأقدمين، عوّل على مذهب المعتزلة في تقسيمهم الوجود إلى قديم وحادِث، وأخذ عنه فكرة المُحدِث، والمُحدَثات...

وقد أتى ـ من خلطه بين أفكار الفلاسفة الأقدمين، وآراء المعتزلة المعاصرين له ـ بقولٍ لم يسبقه إليه أحدٌ من الفلاسفة ولا المتكلّمين؛ فزعم أنّ الوجود ينقسم إلى واجب وممكن..

*** طريقة المعتزلة أكمل من طريقة المتفلسفة:**

فأصل طريقة ابن سينا ـ في الحقيقة ـ مأخوذة عن المعتزلة الذين قسّموا الموجود إلى قديم وحادِث..

ولكن رغم بدعيّة طريقة المعتزلة، وطولها، ووعورتها، وغموضها، وصعوبة فهمها على كثير من النّاس، إلا أنّها أكمل وأبين من طريقة ابن سينا وأتباعه.

فطريقة ابن سينا على هذا: أكثر فساداً من طريقة المعتزلة، وأشدّ مخالفة للعقل والسمع[2].

---

(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨،وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/٢٥، ٢٦، وضمن مجموع الفتاوى ٩/٢٧٧، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/٤٩.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٧٣، ٧٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/٢٦٧، ٢٦٨.

والمتفلسفة ـ ابن سينا ومن معه ـ تفطّنوا إلى فساد طريقة المعتزلة عقلاً وشرعاً، فاستطالوا عليهم بذلك، وسلكوا طريقة أخرى هي أشدّ فساداً، وأكثر مخالفةً للعقل الصريح والنقل الصحيح.

يحكي ابن تيمية رحمه الله فساد كلتا الطريقتين؛ طريقة المعتزلة، وطريقة المتفلسفة، ويُوضّح أنّهما ليستا في مستوى واحد، بل في دركات؛ فطريقة الإمكان أنزل في الدركات من طريقة الحدوث..

يقول رحمه الله: «والمتفلسفة أشدّ مخالفة للعقل والسمع منهم[1]، لكنّهم عرفوا فساد طريقتهم هذه العقليّة، فاستطالوا عليهم بذلك، وسلكوا ما هو أفسد منها؛ كطريقة الإمكان والوجوب»[2].

*** تناقض ابن سينا ومن معه في طريقة الإمكان والوجوب:**

قد عُلِم أنّ الوجود ينقسم عند ابن سينا وأتباعه إلى واجب وممكن..

* والممكن في عُرف سائر العقلاء: ما وُجِد بعد عدمه، أو عُدِم بعد وجوده؛ فهو الذي يمكن أن يكون موجوداً، وأن يكون معدوماً..

فلا يكون إلا مُحدَثاً سُبق بعَدَم.

* وأمّا الأزليّ الذي لم يزل ولا يزال: فهو عند الفلاسفة، وعند سائر العقلاء يمتنع أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم..

بل: كلّ ما قبل الوجود والعدم، لم يكن إلا مُحدَثاً..

* وهذه طريقة العقلاء في الاستدلال على أنّ كلّ ما سوى الله، فهو مُحدَث مسبوق بالعدم، كائن بعد أن لم يكن[3].

(١) أي من المعتزلة.

(٢) النبوات لابن تيمية ص ٧٣، ٧٤. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٣/٢٦٧، ٢٦٨.

(٣) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨، ١٩، وانظرها ضمن مجموعة الرسائل =

* إلا أنّ ابن سينا خَلَطَ بين الوجوب والإمكان، وتناقض فيهما. .

فبعد أن ذكر ثنائيّة الوجود، وقسّم الموجود إلى واجب وممكن، عاد فناقض نفسه، وزعم في الممكن أموراً ترفعه إلى مصافّ الواجب ـ عند التحقيق ـ. .

ومن مناقضته لنفسه هو وأتباعه؛ زعمهم: **أنّ الممكن قد يكون قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال، يمتنع عدمه**[1].

وهم يُسمّونه حينئذٍ واجباً بغيره.

وقد جعلوا الفلك من هذا النوع.

فخرجوا بصنيعهم هذا عن إجماع العقلاء على:

١ ـ ثنائية الوجود. .

٢ ـ وعلى أنّ الممكن غير الواجب، ليس بأزليّ ولا أبديّ، بل عدمه ممكن كوجوده؛ فهو يقبل الوجود والعدم. .

* وقد زعم ابن سينا وأتباعه أنّ الممكن يمكن أن يوجد، وأن لا يُوجد، وأنّه مع هذا يكون: قديماً، أزلياً، أبدياً، ممتنع العدم، واجب الوجود بغيره. .

وهذا تناقض واضح، ومخالفة صريحة لما عليه العقلاء[2]. .

«فإنّ هذا ممتنع عند جميع العقلاء، وذلك بيِّن في صريح العقل لمن

= المنيرية ٢/٢٦، وضمن مجموع الفتاوى ٩/٢٧٧، ٢٧٨، ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/٢٦٨.

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/٤٥١، ٤٥٣، ٤٥٥.

(٢) لاحظ الحاشية التالية.

تصوّر حقيقة الممكن الذي يقبل الوجود والعدم»[1].

فقولهم إذاً: بأنّ الممكن لم يزل موجوداً، ولا يُمكن أن يُعدم، مناقض لقولهم عن الممكن: إنّه الذي يقبل الوجود والعدم[2].

* وقَصْدُ ابن سينا وأتباعه من فَرْض ممكنٍ لم يزل موجوداً: تقديرُ ممكنٍ لم يزل واجباً بغيره..

وهم قد افترضوا وجوده، حين سلكوا في إثبات واجب الوجود: الاستدلال بالموجود على الواجب؛ «فقالوا: كلّ ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره»[3].

* وغرض ابن سينا وأتباعه من هذا: التدليل على معتقدهم في قِدَم الأفلاك؛ (قِدَم العالم)[4].

فالفَلَك عند ابن سينا وأتباعه ليس مُحدَثاً، بل زعموا أنّه ممكن في نفسه، ليس له وجود من نفسه، وإنّما وجوده من مبدعه[5].

والممكن في نفسه ـ بزعمهم ـ لا يُمكن أن يُعدم، بل لم يزل، ولا يزال؛ إذ وجوده مستمدّ من وجود مبدعه[6].

---

(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨، ١٩، وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٦، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٧، ٢٧٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٦٨. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٦٨. وانظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/ ٤٤٧.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩. والفرقان بين الحقّ والباطل ص ١٠٩.

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٤. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩.

(٦) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/ ٤٥١، ٤٥٣ـ ٤٥٥.

* **فابن سينا وأتباعه بتقديرهم ممكناً لم يزل واجباً بغيره:**

١ ـ خالفوا العقلاء الذين يقولون بثنائيّة الوجود، ويقولون بأنّ الممكن يُعدم، وأنّه لا يبقى[(١)].

٢ ـ خالفوا أسلافهم من الفلاسفة الأقدمين الذين لم يؤثر عنهم مثل هذه المقالة[(٢)].

٣ ـ ناقضوا أنفسهم حين قالوا بأنّ الممكن ما أمكن وجوده وعدمه؛ فكان موجوداً تارة، ومعدوماً أخرى، ثمّ أتَوْا بنقيض ذلك حين زعموا أنّ الممكن لم يزل، ولا يزال[(٣)]..

** **ومناقضة المتفلسفة لأنفسهم تظهر في الآتي:**

أولاً ـ كيف يُقال عن الشيء الذي لم يزل ولا يزال: يمكن أن يُوجد، ويمكن ألا يوجد؟

إذا قيل: «هو باعتبار ذاته يقبل الأمرين.

قيل: إن أردتم بذاته ما هو موجود في الخارج: فذاك لا يقبل الأمرين؛ فإنّ الوجود الواجب بغيره لا يقبل العدم. إلا أن يُريدوا أنّه يقبل أن يُعدم بعد وجوده. وحينئذٍ فلا يكون واجباً بغيره دائماً؛ فمتى قبل العدم في المستقبل، أو كان معدوماً، لم يكن أزلياً أبدياً قديماً واجباً

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٦٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٤٩. والفرقان بين الحق والباطل له ص١٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٦٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٤٩. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٩.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٢٦٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٤٩. والفرقان بين الحق والباطل له ص ١٠٩.

بغيره دائماً، كما يقول هؤلاء في العالَم.

فإن أريد بقبول الوجود والعدم في حال واحدة: فهو ممتنع.

وإن أريد في الحالين؛ أي يقبل الوجود تارة والعدم أخرى: امتنع أن يكون أزليّاً أبديّاً لتعاقب الوجود والعدم عليه.

وإن أريد أن ذاته التي تقبل الوجود والعدم شيء غير الوجود في الخارج: فذاك ليس بذاته.

فإن قيل: يُريد به أنّ ما يتصوّره في النفس يمكن أن يصير موجوداً في الخارج ومعدوماً، كما يتصوّره الإنسان في نفسه من الأمور.

قيل: هذا أيضاً يُبيّن أنّ الإمكان مستلزم للعدم؛ لأنّ ما ذكرتموه إنّما هو في شيء يتصوّره الفاعل في نفسه، يمكن أن يجعله موجوداً في الخارج، ويمكن أن يبقى معدوماً. وهذا إنّما يُعقل فيما يُعدم تارة ويوجد أخرى. وأمّا ما لم يزل موجوداً واجباً بغيره، فهذا لا يُعقل فيه الإمكان أصلاً.

وإذا قال القائل: ذاته تقبل الوجود والعدم، كان متكلّماً بما لا يُعقل»[1].

فالواجب بغيره لا يقبل العدم مطلقاً في سائر أحواله..

ولا معنى لجعل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم واجباً بغيره..

ثانياً ـ احتياج ما سوى الله إليه، وافتقاره إلى ما في يده دليلٌ على حدوثه وإمكانه..

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٤، ٣٧٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٣٣٧.

فالفطر تشهد أنّ كلّ ما سوى الله تعالى مفتقر إليه، موجود به، مُحتاجٌ إليه..

وهذا من دلائل حدوثه، وكونه بعد أن لم يكن..

«فكلّ من تصوّر شيئاً من الأشياء، محتاجاً إلى الله، مفتقراً إليه، ليس موجوداً بنفسه، بل وجوده بالله: تصوّر أنّه مخلوقٌ كائن بعد أن لم يكن.

أمّا إذا قيل: هو فقير مصنوع محتاج، وأنّه دائماً معه، لم يحدث عن عدم: لم يُعقل هذا، ولم يُتصوّر إلا كما تتصوّر الممتنعات، بأن يقدّر في الذهن تقديراً لا يتصوّر تحقّقه في الخارج. فإنّ تحقّقه في الخارج ممتنع.

وعلى هذا فإذا قيل: المُحوِج إلى المؤثّر هو الإمكان أو هو الحدوث، لم يكن بين القولين منافاة؛ فإنّ كلّ ممكن حادِث، وكلّ حادِث ممكن، فهما متلازمان»[1].

ثالثا ـ لا يُعقل في الخارج وجود ممكنات ليست بحادِثة..

من تأمّل السموات وغيرها من الموجودات، أيقن أنّه ثمّة مُوجِد أوجدها من عدم..

والموجودات التي نعقلها في الخارج لا تخرج عن موجود بنفسه، وموجود بغيره..

«وإذا قُسِّم الوجود إلى: موجود بنفسه، وموجود بغيره وسمّى هذا ممكناً، كان هذا تقسيماً صحيحاً، وهو كتقسيمه إلى: مفعول وغير مفعول، ومخلوق وغير مخلوق.

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٣٧٨,٣٧٩.

أمّا كون هذا الممكن له ذات، وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم، فهذا غير معقول في شيء من الموجودات، بل المعقول: أنّه ليس في الممكن من نفسه وجود أصلاً، ولا تحقّق، ولا ذات، ولا شيء من الأشياء.

وإذا قلنا: ليس له من ذاته وجود، فليس معناه أنّه في الخارج له ذات ليس له منها وجود، بل معناه أنّا نتصوّر ذاتاً في أنفسنا، ونتصوّر أنّ تلك الذات لا تُوجد في الخارج إلا بمبدع يُبدعها. فالحقائق المتصوّرة في الأذهان لا تُوجد في الأعيان إلا بمبدع يُبدعها في الخارج، لا أنه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج، فإنّ هذا باطل.

وإذا كان كذلك، وعلمنا أنّ كلّ موجود؛ فإمّا موجود بنفسه ـ وهو الخالق، أو موجود بغيره ـ وهو المصنوع المفعول، والمصنوع المفعول لا يكون إلا مُحدَثاً مسبوقاً بالعدم. بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا مُحدَثاً مسبوقاً بالعدم عند عامّة العقلاء. ولو قدر أنَّا لم نعرف هذا، فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً، وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً؛ إذ الممكن لا يُوصف به في العادة إلا المعدوم الذي يُمكن أن يُوجد وأن لا يُوجد.......

ثمّ إذا عُرِف أنّ كلّ ما سوى الموجود بنفسه، فهو مفعول مصنوع له، عُلِم أنّ المصنوع المفعول لا يكون إلا مُحدَثاً»(١).

فعُلِم إذاً أن كلّ موجود فهو إما موجود بنفسه، أو موجود بغيره.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٤٩، ٣٥٠. وانظر: منهاج السنة النبوية له ١/٣٧٧، ٣٧٨.

والموجود بغيره لا يُوجد إلا بالموجود بنفسه.

والموجود بغيره مُحدَث مخلوق مصنوع بعد أن لم يكن..

وهو معدومٌ، أو سيُعدم لا محالة.

ونحن نشهد حدوث موجودات كثيرة، وجدت بعد أن لم تكن، ونشهد عدمها بعد أن كانت موجودة..

وما كان معدوماً، أو سيكون معدوماً، فلا يكون واجباً؛ لا بنفسه، ولا بغيره، ولا يكون أزليّاً، ولا أبديّاً[1]..

* وبهذا يتبيّن تناقض المتفلسفة في زعمهم أنّ الممكن قد يكون أزلياً أبدياً، وأنّه لا يُعدم..

* ويتّضح أيضاً فساد ما سلكه المتكلّمون والمتفلسفة من طريق لإثبات وجود الله تعالى؛ فكلا الطريقين فاسدٌ، إلا أنّ مسلك المتفلسفة أشدّ فساداً ومخالفة للمعقول والمنقول..

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٥٠.

المطلب الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لأصحاب دليل التركيب

في أخصّ وصف الله عندهم

*تقدّم الكلام أنّ المتفلسفة يجعلون أخصّ وصف الله تبارك وتعالى وجوبَ وجوده، ويشترطون في الواجب أن يكون واحداً، ويعنون بالواحد: ما لا صفة له ولا قَدْر، ولا يقوم به فعل. ويزعمون أنّ إثبات الصفات يقتضي أن يكون الواجب ـ الذي هو أخصّ وصف الله ـ أكثر من واحد، وهذا يستلزم تعدّد الواجب..

* ومثلهم المعتزلة الذين جعلوا القِدَم أخصّ وصف الله، وزعموا أنّ الاشتراك في أخصّ وصفٍ يُوجب التماثل، فلو شاركت الصفة الموصوف في القِدَم لكانت مثله؛ فعندهم أنّ من أثبت لله تعالى صفة قديمة، فقد أثبت له مِثلاً قديماً[1].

* ومزاعمهم هذه في غاية الفساد[2]..

* فإنّ أخصّ وصف الإله تبارك وتعالى ليس هو صفة واحدة، بل هي صفات كثيرة..

* فمن المعلوم أنّ الأسماء والصفات بالنسبة لاختصاصها بالربّ تعالى

(١) تقدّم بيان ذلك من كتبهم. انظر: ١/٣٦٥ من هذه الأطروحة. وانظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ١١٧. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ١٥٧. ودرء تعارض العقل والنقل ٥/٤٦. وكتاب الصفدية ٢/٢٢٧ ـ ٢٣٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٦.

من عدمه على نوعين:

١ ـ «نوعٌ يختص به الربّ؛ مثل الإله، وربّ العالمين، ونحو ذلك. فهذا لا يثبت للعبد بحال..

ومن هنا ضلّ المُشركون الذين جعلوا لله أنداداً.

٢ ـ والثاني: ما يُوصف به العبد في الجملة؛ كالحيّ، والعالم، والقادر. فهذا لا يجوز أن يُثبت للعبد مثل ما يثبت للربّ أصلاً؛ فإنّه لو ثبت له مثل ما يثبت له؛ للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. وذلك يستلزم اجتماع النقيضين»[١].

فليس أخصّ وصف الله تعالى صفةً واحدة، بل أخصّ وصفه تعالى: كلّ ما اختصّ به جلّ وعلا..

«فإنّ خصائص الربّ تعالى التي لا يُوصف بها غيره كثيرة؛ مثل: كونه ربّ العالمين، وأنّه بكلّ شيء عليم، وأنّه على كلّ شيء قدير، وأنّه الحيّ القيّوم، القائم بنفسه، القديم، الواجب الوجود، المقيم لكلّ ما سواه. ونحو ذلك من الخصائص التي لا تُشركه فيها صفة ولا غيرها»[٢].

فعلمه تعالى بكلّ شيء من أخصّ أوصافه، وقدرته جلّ وعلا على كلّ شيء من أخصّ أوصافه، وخلقه لكلّ شيء من أخصّ أوصافه،

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٩٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٦. وانظر: الرسالة التدمرية له ص ١١٨. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ١٥٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٤٨٨. ومجموع الفتاوى له ٢/٣٤، ٣٥، ٣٦.

ونحو ذلك من خصائص الربّ تعالى؛ كلّها من أخصّ أوصافه؛ إضافة إلى القِدَم، ووجوب الوجود، والغنى عن الغير..

«ولهذا لمّا كان وجوب الوجود من خصائص ربّ العالمين، والغنى عن الغير من خصائص ربّ العالمين: كان الاستقلال بالفعل من خصائص ربّ العالمين، وكان التنزّه عن شريك في الفعل والمفعول من خصائص ربّ العالمين؛ فليس في المخلوقات ما هو مستقلّ بشيء من المفعولات، وليس فيها ما هو وحده علّة قائمة، وليس فيها ما هو مستغنياً عن الشريك في شيء من المفعولات»[(١)].

**** ولكن هل القِدَم الذي أثبته المعتزلة لله تعالى، ووجوب الوجود الذي أثبته المتفلسفة له يصلح أن يكون من خصائصه جلّ وعلا؟:**

*** أولاً: واجب الوجود:**

* إنّ لفظ واجب الوجود فيه إجمال، وفيه اشتراك بين عدّة معان..

١ ـ يُقال للموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم: واجبَ الوجود.

وعلى هذا: فالذات واجبة، والصفات واجبة، ولا محذور في تعدّد الواجب بهذا التفسير[(٢)].

٢ ـ يُقال للموجود بنفسه، والقائم بنفسه: واجبَ الوجود.

فتكون الذات واجبة، والصفات ليست واجبة[(٣)].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٣٤، ٣٥.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٥٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٥٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

٣ ـ يُقال لمبدع الممكنات؛ وهي المخلوقات: واجبَ الوجود.

فالمُبدع لها هو الخالق، ويكون الواجب هو الذات المتّصفة بالصفات[1].

فعلى القولين الأول والثالث: تكون الصفات واجبة، ولا محذور في تعدّد الواجب. .

وعلى القول الثاني: تكون الذات هي الواجبة دون الصفات؛ لأنّ قيام واجب الوجود بنفسه، يعني غناه عمّا سواه.

والبُرهان إنّما قام على أنّ الممكنات لها فاعل، والصفة هنا ـ غناه عمّا سواه ـ ليست هي الفاعل[2].

والذات مجرّدة عن الصفات لم تَخْلُق، والصفات مُجرَدة عن الذات لم تخلق[3].

وعلى هذا القول ـ الثاني: فلو قال القائل: «الذات مؤثّرة في الصفات، والمؤثّر والأثر ذاتان. قيل له: لفظ التأثير مجمل. أتعني بالتأثير هنا: كونه أبدع الصفات وفَعَلَهَا، أم تعني به كون ذاته مستلزماً لها؟ فالأوّل: ممنوع في الصفات. والثاني: مُسلَّم»[4].

فتأثير الذات في الصفات بمعنى أنّ الله خلقها وأبدعها: ممتنع؛ لأنّ الله قديم بصفاته. أمّا بمعنى استلزام الذات لها: فهذا معنى مُسلّم؛ لأنّ

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/١٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٥٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

(٢) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٥٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨.

الذات المجرّدة عن الصفات لا وجود لها. .

فالقول الأول والثالث في معنى واجب الوجود تعالى: هما القولان الصحيحان، وهما يستلزمان اتّصاف الذات بالصفات. والقول الثاني محلّ استفصال.

ملاحظة: قد يطلق البعض واجب الوجود على ما لا تعلّق له بغيره، وهذا باطل؛ إذ ليس في الوجود واجب وجودٍ بهذا الاعتبار؛ «فإنّ الباري تعالى خالق لكل ما سواه، فله تعلّق بمخلوقاته، وذاتُه ملازمةٌ لصفاته، وصفاتُه ملازمةٌ لذاته، وكلّ من صفاته اللازمة، ملازمة لصفته الأخرى»[1].

*** ثانياً: القديم:**

إنّ «لفظ «القديم» في اللغة المشهورة التي خاطبنا بها الأنبياء، يُراد به ما كان مُتقدّماً على غيره تقدّماً زمانيّاً، سواء سبقه عدم، أو لم يسبقه عَدَم؛ كما قال تعالى: ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿تَاللهِ إِنَّكَ لَفِيْ ضَلَالِكَ الْقَدِيْمِ﴾[3]، وقال الخليل ـ عليه السلام: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ. أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُوْنَ. فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِيْ إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ﴾[4]. فلهذا كان القديم الأزليّ الذي لم يَزَل موجوداً، ولم يسبقه عَدَم: أحقّ باسم القديم من غيره»[5].

فالربّ تبارك وتعالى يُسمّى قديماً إذا أُريد بالقديم: ما لا ابتداء له،

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣١، ١٣٢.

(٢) سورة يس: جزء من الآية ٣٩.

(٣) سورة يوسف: جزء من الآية ٩٥.

(٤) سورة الشعراء: الآيات ٧٥ ـ ٧٧.

(٥) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٩٠، ١٩١.

ولم يسبقه عَدَم مطلقاً. . .

ولكن المبتدعة أدخلوا في مسمّى القديم عدّة معان، جعلت لفظ القديم من الألفاظ المجملة، التي يُستفصل عن المُراد بها قبل إثباتها أو نفيها. .

١ ـ أطلقوا القديم على القائم بنفسه.

وعلى هذا القول تكون الذات واجبة دون الصفات(١).

٢ ـ أطلقوا القديم على الربّ القديم.

وعلى هذا الإطلاق تكون الذات واجبة دون الصفات أيضاً(٢).

٣ ـ أطلقوا القديم على الذات القديمة الخالقة لكلّ شيء.

والإطلاقان الأولان لا يقبلان في حقّ الله تعالى؛ لأنّهما يُوجبان أن تكون الصفة ليست قديمة بهذا الاعتبار(٣).

وإنّما الذي يُقبل في حقّ الله: القديم الذي دلَّت عليه المُحدَثات، الذي هو الخالق الموجود بنفسه، الذي لم يزل ولا يزال، لا ابتداء له، ولم يسبقه عدم مطلقاً، ويمتنع عدمه. فصفته جلّ وعلا تكون قديمةً بهذا الاعتبار(٤).

**** اعتراض، والردّ عليه:**

زعم المبتدعة أنّ اتّصاف الربّ تعالى بالصفات يستلزم تعدّد الواجب،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣١. ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ١٨.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣١، ١٣٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٣٩١.

أو القديم. .

والحقّ: أنّ اتّصاف الربّ تعالى بصفاته لا يستلزم أن يكون الواجب الواحد، أو القديم الواحد أكثر من واحد؛ كما زعم المبتدعة؛ «فليس يجب أن تكون صفة الإله إلهاً، ولا صفة الإنسان إنساناً، ولا صفة النبيّ نبيّاً، ولا صفة الحيوان حيواناً»(1).

واتّصاف الصفات بالوجوب، أو القِدَم، لا يعني أنّها تكون كذلك على سبيل الاستقلال؛ لأنّ الصفة لا تقوم بنفسها، ولا تستقلّ بذاتها. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «إن أرادوا أنّ الصفة تُوصف بالقِدم كما يُوصف الموصوف بالقِدم؛ فهو كقول القائل: تُوصف صفة المحدَث بالحدوث، كما يُوصف الموصوف بالحدوث. وكذلك إذا قيل: تُوصف بالوجوب، كما يُوصف الموصوف بالوجوب.

فليس المُراد أنّها تُوصف بوجوبٍ أو قِدَمٍ أو حدوث على سبيل الاستقلال؛ فإنّ الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقلّ بذاتها. ولكنّ المُراد أنّها قديمة واجبة بقِدم الموصوف ووجوبه؛ إذا عُني بالواجب ما لا فاعل له، وعُني بالقديم ما لا أوّل له. وهذا حقّ لا محذور فيه»(2).

فالقِدَم، ووجوب الوجود، ليسا من خصائص الذات المُجرّدة، بل هما من خصائص الذات الموصوفة بالصفات. .

وإلا فالذات المُجرّدة لا وجود لها في الخارج، فضلاً عن أن تختصّ بقِدَمٍ أو وجوب(3).

(1) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٠. وانظر: الرسالة التدمرية ص ١١٨.

(2) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٠، ١٣١.

(3) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١١٨.

«وحقيقة الأمر: أنّ القديم الواجب بنفسه هو: الذات المستلزمة لصفات الكمال. وأمّا ذات مجرّدة عن هذه الصفات، أو صفات مجرّدة عنها: فلا وجود لها، فضلاً عن أن تكون واجبة بنفسها، أو قديمة..»[1].

وينبغي أن يُعلم أخيراً أنّ القدَم، ووجوب الوجود متلازمان عند عامّة العقلاء؛ الأولين منهم والآخرين، لم يُعرف عن طائفة منهم نزاعٌ في ذلك[2]..

وهما من أخصّ أوصاف الربّ تعالى، بشرط تقييدهما بالمعنى الصحيح المُختار، لا بالمعاني التي أحدثها أهل البدع لهما..

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/٤٩.

المطلب الثالث

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لأصحاب دليل التركيب

في قولهم: المُركّب مفتقر إلى جُزئه

* الله سبحانه وتعالى هو المستحقّ للكمال المُطلق؛ لأنّه الأوّل بلا بداية، والآخر بلا نهاية، والأحد الصمد الذي افتقر إليه كلّ شيء، واستغنى هو تعالى عن أيّ شيء.

وغناه جلّ وعلا عن غيره: من أخصّ أوصافه؛ فإنّه لا يُوجد غنّي عن العالمين سواه؛ فله الغنى المُطلق، ويمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره بوجهٍ من الوجوه؛ إذ لو افتقر إلى غيره بوجهٍ من الوجوه، لكان مُحتاجاً إليه، والمُحتاج إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه، بل يكون ممكناً مفتقراً إلى غيره.

* والمبتدعة قد تفطّنوا إلى هذا الأمر؛ فتوهّموا أنّ اتّصافه جلّ وعلا بصفاته يقتضي تركيبه، وافتقاره إلى أجزائه - وهي الصفات عندهم، والمركَّب لا يكون واجباً. .

* فقول المبتدعة: المُركَّب مفتقر إلى جُزئه؛ هو الحجّة الأساسيّة لهم على نفي أي نوعٍ من أنواع التركيب عن الله تعالى. .

* وقد عُلِم أنّ مُرادهم من نفي التركيب: نفي الصفات. .

*** وتتلخّص حجّتهم هذه في:**

أنّ المُركَّب يفتقر إلى أجزائه وأبعاضه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى

غيره لا يكون واجباً، فيكون معلولاً.

أو إثبات الصفات تركيب، والمركّب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيرُه، والمفتقر إلى غيره ليس بواجبٍ بنفسه[1].

* وهذه الحُجّة مبنيّة على ألفاظٍ مجملة[2]، بل ألفاظها كلّها مجملة[3].

* فلفظ: واجب الوجود، والتركيب، والجزء، والبعض، والغير، والافتقار: كلّها ألفاظ مجملة، فيها إبهام وإيهام، وهي محتملة للحقّ والباطل، وتسمية الحقّ باسم الباطل لا ينبغي أن يؤدّي إلى ترك الحقّ، بل لابُدّ من الاستفصال[4].

وذلك أنّ عامّة ألفاظ المبتدعة الاصطلاحيّة «لا يُريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها، بل معاني اختصّوا هم بالكلام فيها نفياً وإثباتاً. ولهذا قال الإمام أحمد فيهم: «يتكلّمون بالمتشابه من الكلام، ويُلبّسون على جُهّال النّاس بما يُشبّهون عليهم[5]»[6].

وكَيْ يتبيَّن ما في هذه الألفاظ من الإجمال والاشتباه، لابُدّ من

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٤٩. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٩، ١١٠.

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٩.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٦٤، ٥٤١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٧، ٦/ ٢٩٦ ـ ٢٩٩. والفتاوى المصرية له ٦/ ٤١١، ٥٤٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٢/ ١٤٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٤، ٥٤١.

(٥) الردّ على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص ٨٥.

(٦) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٤.

مناقشة هذه الألفاظ لفظاً لفظاً. .

وقد تقدّمت مناقشة لفظ «التركيب» و «واجب الوجود»، وتبيَّن حينها الإجمال والاشتباه اللذين في هذين اللفظين.

وبقي بيان ما في: «الجزء»، و«البعض»، و«الغير»، و«الافتقار» من الإجمال. .

وهذا يتّضح في المسائل التالية:

المسألة الأولى: لفظ الجزء والبعض من الألفاظ المجملة:

لفظ «الجزء»، و«البعض»: من الألفاظ المجملة التي تشتمل على الإيهام والإبهام. .

والإجمال الذي فيهما يستدعي الاستفصال ممّن يزعم أنّ اتّصاف الربّ بالصفات يستلزم كونه مركّباً من أجزاء وأبعاض:

**** فإن أراد نافي الصفات ـ خشية التركيب من الأجزاء والأبعاض:**

أ ـ أنّ الجزء هو الذي ينفصل بعضه عن بعض.

ويُمثِّل لذلك بتجزّئ الحيوان بخروج المني وغيره من الفضلات منه؛ ومن ذلك يُولَد شَبَهُهُ منه بانفصال جزء منه؛ كمني الرجل ومني المرأة ودمها. .

ب ـ أو أنّ الجزء هو الشيء الذي يتبعّض فيُفارق جزءٌ منه جزءاً؛ كما هو المعقول من التجزّي في صفات الأجسام المخلوقة من أجزائها وأبعاضها: فإنّه يجوز أن تتفرّق وتنفصل.

ويُمثِّل لذلك بتبعّض الحيوان، والثمار، والخشب، والورق، ونحو ذلك من أجزاء المُركّبات من: الأطعمة، والنباتات، والأبنية،

والثياب. . . إلخ.

ج ـ أو أنّ الجزء هو الشيء الذي يُركّب ويُؤلّف فيُجمع بين أبعاضه؛ كما في قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[1].

د ـ أو أنّ الجزء ما يُشبه هذه الأمور.

فإنّ لفظ «الجزء» على هذه المعاني منفيّ عن الله تعالى. .

ونحن نوافق الذين ينفون هذا التركيب من الأجزاء والأبعاض عن الله تعالى؛ لأنّ هذا يُنافي صمدانيّته سبحانه وتعالى المستلزمة إثبات كلّ كمال له، ونفي كلّ نقص عنه؛ فالله تبارك وتعالى منزّه عن النقائص والآفات، متّصف بصفات الكمالات. .

وهذا التركيب ممتنع باتفاق المسلمين، ولم يقل أحدٌ من المسلمين أنّ الله يتجزأ ويتبعض بهذا المعنى[2].

وكذلك لم يقل أحدٌ من المسلمين «إنّه يمكن تجزّيه وتبعّضه كما يمكن تبعيض الجبال ونسفها، وكما يمكن انشقاق السماء وانفطارها عند المسلمين وغيرهم ممّن يؤمن بالقيامة الكبرى ـ وإن كان ذلك غير ممكن عند من أنكر ذلك من المشركين والصابئين من الفلاسفة وغيرهم.

فالأجسام المخلوقة يقدر الله على أن يُجزّيها ويُبعّضها؛ فيفرقها ويمزقها.

---

(١) سورة الإنفطار، الآية ٨.

(٢) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٤١١، ٥٤٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/١٤٩. ومجموع الفتاوى له ٦/٣٤٨. وكتاب الصفدية له ١/١٠٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٦٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٢٩٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٤٩، ٥٠.

وهي في العادة ثلاثة أقسام:

أحدها: الأجسام اللينة الرطبة التي تقبل التجزئة بسهولة.

والثاني: الأجسام اليابسة الصلبة التي تقبل التجزّي بالقوّة.

والثالث: ما لم تجر العادة بتجزّيه، ولكن يُعلم قبوله للتجزي.

ولم يقل أحدٌ من المسلمين أنّ الخالق سبحانه يمكن أن يتفرّق وينفصل بعضه من بعض، بل هو أحدٌ صمد»[1].

فهذه المعاني التي تقدّمت في مقام الاستفصال مع نافي «الجزء» هي المعاني الحقّة للجزء، وهي المعلومة في لغة العرب..

والسلف رحمهم الله يُوافقون من نفى هذه المعاني وأمثالها، ويؤيّدونه في نفيها عن الله تعالى؛ إذ أنّها ممّا يجب تنزيه الله تعالى عنها..

**** أمّا إن أراد نافي الصفات ـ خشية التركيب من الأجزاء والأبعاض:**

أ ـ أنّ الله تعالى لا يتميّز منه شيء من شيء؛ فيستوي في ذلك المعلوم من صفاته مع غير المعلوم.

ب ـ أو أنّ الله لا يتّصف بشيء من صفاته اللازمة؛ كالحياة، والعلم، وغير ذلك.. فهذا باطل بالضرورة، وباطل باتّفاق العقلاء؛ لأنّ هذه صفة المعدوم، لا صفة الموجود..

* وتسمية المبتدعة للصفات القائمة بالموصوف جزءاً له: ليس هو من اللغة المعروفة، وإنّما هو اصطلاح خاصّ بالمبتدعة خالفوا فيه لغة العرب، ولغات الأمم جميعاً؛ فتركوا المعنى الحقّ، وأخذوا بمعنى باطل أحدثوه من

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠.

أنفسهم..

* وكذا زعمهم أنّ الجزء هو الذي يُعلم منه شيء دون شيء: خالفوا به الحقيقة التي تُميّز الموجودات جميعاً..

وهذا المعنى الذي نفاه المبتدعة لازم لزوماً لا محيد عنه لكلّ موجود؛ فكلّ موجود له حقيقة خاصّة يُميَّز بها، ولابُدّ أن يُعلم منها شيء دون شيء؛ فيكون المعلوم ليس هو غير المعلوم.

والعبد قد يَعْلَمُ وجود الحقّ، ثمّ يعلم أنّه قادر، ثمّ أنّه عالم، ثمّ أنّه سميع بصير.

وكذلك رؤيته تعالى كالعلم به..

فمن نفى عن الله تعالى وعن صفاته التبعيض بهذا المعنى، فهو معطّل جاحد للربّ؛ إذ أنّ هذا لا ينتفي إلا عن المعدوم[1].

* فسلب التبعيض بالمعنى الذي أراده المبتدعة ـ أن لا يُميّز منه شيء عن شيء: لا يكون إلا عن المعدوم، «وأمّا الموجود: فإمّا قديم وإمّا مُحدَث، وإمّا موجود بنفسه وإمّا ممكن مفتقر إلى غيره. وأنّ الموجود: إمّا قائم بنفسه وإمّا قائم بغيره، إلى غير ذلك من المعاني التي تُميّزُ بها الموجودات بعضها عن بعض؛ إذ لكلّ موجود حقيقة خاصّة يُميّز بها، يُعلم منها شيء دون شيء. وذلك هو التبعيض والتغاير الذي يُطلقون إنكاره. وهذا أصل نفاة الجهميّة المعطّلة، وهم كما قال الأئمة لا يُثبتون شيئاً في الحقيقة»[2].

---

(١) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٤١١، ٤١٢، ٥٤٦. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٥، ٥٤٥. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٩٧.

(٢) الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٤١٢.

* فعُلِم ممّا تقدّم أنّ لفظ «الجزء»، ولفظ «البعض» من الألفاظ المجملة؛ ففيهما اشتباه وإجمال، ولابُدّ قبل قبولهما أو ردّهما من الاستفصال..

وقد عُلِم موقف السلف رحمهم الله من هذه الألفاظ حين تَرِد عليهم؛ يسألون قائلها عن مراده، ويستفصلون منه عن قصده، ثمّ يُوضّحون موقفهم منها على ضوء ذلك..

ولفظ «الجزء» من هذه الألفاظ، فيُسلك مع قائله المسلك نفسه الذي يُسلك مع صاحب الألفاظ المجملة..

وهذا اللفظ لم يُروَ عن أحد من السلف؛ لا نفياً، ولا إثباتاً في حقّ الله تعالى، بل هم يتقيّدون بالألفاظ الشرعيّة، ولا يحيدون عنها قيد أنملة.

أمّا من رماهم بالتشبيه أو التجسيم أو القول بالتجزي والتبعيض، فلأنّه رآهم يُثبتون الصفات التي أثبتها الله لنفسه أو أثبتتها له رسله؛ فتوهّم أنّ في إثباتها تركيباً وتجزءاً وتبعيضاً..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وأمّا لفظ «الجزء»: فما علمت أنّه رُوي عن أحدٍ من السلف نفياً ولا إثباتاً، ولا أنّه أطلقه على الله أحدٌ من الحنبليّة ونحوهم في الإثبات، كما لا أعلم أنّ أحداً منهم أطلق عليه لفظ «الجسم» في الإثبات، وإن كان أهل الإثبات لهذه الصفات منهم ومن غيرهم يُثبت المعاني التي يُسمّيها منازعوهم تجسيماً وتجزئة وتبعيضاً وتركيباً وتأليفاً، ويذكرون عنهم أنّهم مُجسّمة بهذا الاعتبار؛ لإثباتهم الصفات التي هي أجسام في اصطلاح المنازع»[1].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٧.

المسألة الثانية: لفظ الغَيْر من الألفاظ المجملة:

لفظ «الغير» أحد الألفاظ المجملة. .

ومعرفة مقصد المبتدعة نفاة الصفات ـ الذين زعموا أنّ اتّصاف الله بالصفات يستلزم افتقاره إلى غيره ـ من لفظ «الغير» يستدعي الاستفصال عن مُرادهم. .

*** وعند استقصاء مُراد النّاس ـ سوى السلف رحمهم الله ـ بلفظ «الغَيْرَ»، وُجد أنّ لهم اصطلاحين مشهورين في ذلك، وهم على فريقين:**

١ ـ فريقٌ يقول: إنّ «الغَيْرَيْن»: ما جاز مُفارقة أحدهما الآخر، ومُباينته له بزمان، أو مكان، أو وجود، أو ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر[١]:

فعلى هذا المعنى: لا يجب أن يُباين أو يُفارق بعضُ المجموع بعضَه الآخر، ولا صفة الموصوفِ الموصوفَ بها. بل قد يجوز أن تباينه وتُفارقه، ويجوز أن لا تُباينه ولا تُفارقه؛ فالمفارقة والمباينة جائزة لا واجبة[٢].

لذا نرى أصحاب هذا المعنى يقولون: إنّ الصفات ليست هي الموصوف، ويقولون أيضاً: إنّ الصفات ليست غير الموصوف[٣].

(١) وهذا اصطلاح أكثر الصفاتيّة؛ من الأشعريّة والكُلاّبيّة، ومن وافقهم من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة، وكثير من أهل الحديث، والتصوّف، وكثير من الشيعة. (انظر: منهاج السنة النبويّة لابن تيمية ٢/١٦٦، ٥٤٢. وبغية المُرتاد له ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨).

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/١٤٩، ١٥٤. وكتاب الصفدية له ١/١٠٧، ١١٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٦٦، ٥٤٢. وبغية المُرتاد له ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨.

(٣) انظر: بغية المُرتاد لابن تيمية ص ٤٢٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/٤٩.

ـ وهؤلاء نوعان:

* نوع منهم: لا يجمعون بين السلبين؛ فلا يقولون: ليست الصفات هي الموصوف، ولا غيره[1].

والذين سلكوا هذه الطريقة[2] «يقولون في العلم ونحوه من الصفات: إنّه ليس غير الله، وأنّ الصفات ليست متغايرة، كما يقولون: إنّها ليست هي الله. كما يقولون: إنّ الموصوف قديم، والصفة قديمة. ولا يقولون عند الجمع: قديمان، كما لا يُقال عند الجمع: لا هو الموصوف، ولا غيره»[3].

* ونوع آخر: يجمعون بين السلبين؛ فيقولون: ليست الصفات هي الموصوف، ولا غيره[4].

والذين سلكوا هذه الطريقة[5]، يُطلقون القول بإثبات قديمين؛ أحدهما الصفة، والآخر الموصوف.

وقد أجاب هؤلاء عن احتجاج المعتزلة عليهم بأنّه إذا كانت صفاته ـ تعالى ـ قديمة، وجب إثبات قديمين بقولهم: «إنّ كونهما قديمين لا يُوجب تماثلهما؛ كالسواد والبياض؛ اشتركا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٩.

(٢) كأبي الحسن الأشعريّ، وأبي الحسن التميميّ، وغيرهما.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٩.

وانظر: كلام أبي الحسن الأشعريّ في كتابه: «رسالة إلى أهل الثغر» ص ٢١٩. وكلام أبي الحسن التميمي في كتابه «جامع الأصول»؛ وقد نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٥/٤٧، ٤٨.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٩.

(٥) كالباقلاني، وأبي يعلى، وغيرهما.

هذا لا يجب تماثلهما. وأنّه ليس معنى القديم معنى الإله؛ لأنّ القديم هو ما بولغ له في الوصف بالتقدّم؛ ومنه: بناء قديم، ودار قديمة؛ إذا بولغ له في الوصف بالتقدّم. وليس معنى الإله مأخوذ من هذا. ولأنّ النبيّ محدَث، وصفاته محدَثة، وليس إذا كان الموصوف نبيّاً وجب أن تكون صفاته أنبياء لكونها محدَثة. كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة، والموصوف بها قديماً، أن تكون آلهة لكونها قديمة»[1].

٢ ـ وفريقٌ آخر يقول: إنّ «الغَيْرَيْن»: ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر[2]:

وهؤلاء يزعمون: إنّ الصفة غير الموصوف[3].

* هذا مع أنّهم منقسمون فيما بينهم بين نفي الصفات وإثباتها: فالمعتزلة ـ منهم ـ تنفي الصفات، والكرّامية ـ منهم ـ تُبالغ في إثباتها حتى التشبيه..

ومع ذلك جمع الطائفتين المتناقضتين قولُهما: الصفة غير الموصوف[4].

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٥٠.
وانظر: كلام الباقلاني في ذلك، في كتابيه: «الإنصاف» ص ٥٩، ٦٠. و«تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» ص٢٤٤ ـ ٢٥٥.

(٢) وهذا اصطلاح طوائف من المعتزلة والكرّاميّة، ومن وافقهم من الشيعة والفلاسفة، وغيرهم. (انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١٦٦/٢، ٥٤٢. وبغية المرتاد له ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ٥٠٨/١).

(٣) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١٠٧/١، ١١٠، والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ١٤٩/٢، ١٥٤. ومنهاج السنة النبوية له ١٦٦/٢، ٥٤٢. وبغية المرتاد له ص٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ٥٠٨/١. ومجموع الفتاوى له ٣٣٦/٣.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٣٦/٣.

**** ما هو موقف السلف من هذين المعنَيَيْن؟:

لفظ «الغَيْر» عند السلف رحمهم الله؛ كالإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، وغيره: يُراد به المعنى الأوّل تارةً، ويُراد به المعنى الآخر أخرى..

ولهذا امتنعوا «من إطلاق لفظ «الغير» على الصفة نفياً أو إثباتاً؛ لما في ذلك من الإجمال والتلبيس؛ حيث صار الجهميّ يقول: القرآن هو الله، أو غير الله»(١).

وكان قصد الجهميّة من هذه المقالة: أن يصلوا إلى القول بخلق القرآن..

فلو سألوا الجاهل هذا السؤال: القرآن هو الله، أو غير الله؟ فلربّما أجابهم: هو غير الله، فيقولون له: ما سوى الله مخلوق، وكلام الله غيرُه، فيكون مخلوقاً؛ فلبّسوا على الجُهّال بهذا المقال.

وكانت إجابة السلف رحمهم الله عن هذا السؤال هو: أن يُعارضوا سؤال الجهميّة عن القرآن، بالسؤال عن علم الله..

وهذا ما صنعه الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه حين ناظره الجهميّة، وسألوه: ما تقول في القرآن: أهو الله أم غير الله؟ عارضهم بالعلم، وقال لهم: ما تقولون في علم الله: أهو الله أم غير الله؟ فَسكَتُوا(٢).

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٧. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨.

(٢) انظر: ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل لحنبل بن إسحاق ص٤٥. وكتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٧. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٣٧. وبغية المرتاد له ص ٤٢٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ٢٠٨.

«وذلك إنّه إن قال القائل لهم: القرآن هو الله، كان خطأً وكفراً. وإن قال: غير الله، قالوا: فما كان غير الله فهو مخلوق. فعارضهم الإمام أحمد بالعلم. فإنّ هذا التقسيم وارد عليه، ولا يجوز أن يقال علم الله مخلوق»[1].

وقد أرشد الإمام أحمد رحمه الله من ناظره الجهميّةُ بنحو هذه المناظرة، أن يُجيبهم بجواب آخر قريبٍ من الجواب الأوّل..

فقال رحمه الله: «ثمّ إنّ الجهم ادّعى أمراً آخر، وهو من المُحال، فقال:

أخبرونا عن القرآن: أهو الله، أو غير الله؟

فادّعى في القرآن أمراً يُوهم النّاس. فإذا سُئل الجاهلُ عن القرآن: هو الله أو غير الله؟ فلا بُدّ له من أن يقول بأحد القولين.

فإن قال: هو الله. قال له الجهميّ: كفرت.

وإن قال: هو غير الله. قال: صدقتَ، فلم لا يكون غير الله مخلوقاً؟

فيقع في نفس الجاهل من ذلك ما يميل به إلى قول الجهميّ.

وهذه المسألة من الجهميّ من المغاليط؛ فالجواب للجهميّ إذا سأل، فقال: أخبرونا عن القرآن، هو الله أو غير الله؟ قيل له: وإنّ الله جلّ ثناؤه لم يقل في القرآن إنّ القرآن أنا، ولم يقل غيري. وقال هو من كلامي. فسمّيناه باسم سمّاه الله به، فقلنا: كلام الله. فمن سمّى القرآن باسم سمّاه الله به كان من المهتدين، ومن سمّاه باسمٍ غيره، كان من

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٧.

الضالّين»[1].

فبسبب تلبيسات الجهميّة وأمثالهم امتنع السلف رحمهم الله عن إطلاق لفظ «الغير» على الصفة نفياً أو إثباتاً؛ فلم يقولوا عن صفات الله تعالى؛ من كلامه، وعمله، ونحو ذلك: أنّه غيرٌ له، أو أنّه ليس غيره[2]..

ولكنّ هذا الامتناع من السلف رحمهم الله ليس على إطلاقه، بل إنّهم في أحيان كثيرة يتعاملون مع لفظ «الغير»؛ كتعاملهم مع باقي الألفاظ المجملة؛ من حيث الاستفصال عن المُراد، وعدم النفي أو الإثبات، إلا بعد تبيُّن القصد..

فلو سُئلوا عن علم الله، أو كلام الله ـ مثلاً: هل هو غير الله، أم لا؟

«لم يُطلقوا النفي، ولا الإثبات؛ فإنّه إذا قيل لهم: غيره؛ أوهم أنّه مباين له.

وإذا قيل: ليس غيره؛ أوهم أنّه هو.

بل يستفصل السائل؛ فإن أراد بقوله: غيره: أنّه مباين له، منفصل عنه؛ فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه، وإن كان مخلوقاً. فكيف بصفات الخالق؟.

وإن أراد بالغير: أنّها ليست هي هو؛ فليست الصفة هي الموصوف،

---

(١) الردّ على الجهميّة والزنادقة للإمام أحمد ص ١١٠.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٤٢، ٥٤٣. وبغية المرتاد له ص ٤٢٦. ومجموع الفتاوى له ٣/٣٣٧. وكتاب الصفدية له ١/١٠٧.

فهي غيره بهذا الاعتبار»[1].

* فعُلِم أنّ موقف السلف من الصفة والموصوف، وهل أحدهما هو الآخر، أو غيره: هو الاستفصال..

* أ ـ فإن كان مُراد المتكلّم من معنى «الغَيْر»، في قوله: الصفة غير الموصوف: أنّ الصفة مُباينة للموصوف، ومُفارقة له: منعوا ذلك، وردوا القول على قائله، وقالوا: لا، ليست الصفة غير الموصوف، بل هي الموصوف..

فليس علم الله منفصلاً منه، بائناً عنه..

وكذا سائر صفاته..

فلا يدخل علمه ـ تعالى ـ، وكلامه، وحياته، وقدرته، وسائر صفاته في لفظ الغير على إطلاقهم أنّ الصفة غير الموصوف؛ إن أرادوا أنّ الصفات مباينة للذات..

وذلك لأنّ صفات الربّ تعالى اللازمة ـ التي قصد المبتدعة نفيها زاعمين أنّ اتّصاف الربّ تعالى بها يستلزم افتقاره إلى غيره، «لا يجوز أن تُفارقه وتُباينه. وحينئذ فمن النّاس من لا يُسمّيها غيراً له. ومن سمّاها غيراً له، فذاته مستلزمة لها، ليست الصفات فاعلة للذات، ولا علّة موجبة لها»[2].

فصفات المخلوقين اللازمة يمكن أن تُفارقهم، وتُباينهم؛ بموتٍ، أو عجزٍ، أو ما أشبه ذلك؛ فهذا من دلائل نقصهم وافتقارهم..

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٥٤.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٤٩. وانظر: بغية المرتاد له ص ٤٢٦، ٤٢٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨.

أمّا صفات الحيّ الذي لا يموت، والقيّوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، والصمد الذي يقصده الخلائق كلّهم في طلب حوائجهم: فصفاته اللازمة لا يجوز أن تُفارقه أو تكون مباينة له بحال؛ لأنّ له الكمال المُطلق، وهو المنزّه عن كلّ نقص وعيب.

فصفاته تعالى وذاته متلازمتان؛ لا تُوجد إحداهما إلا مع الأخرى[1].

لذلك قال السلف والأئمة رحمهم الله: إن أُريد بلفظ «الغَيْر» ما هو مباين لله تعالى؛ فلا يدخل علمه وكلامه في هذا اللفظ؛ كما لم يدخل في قول النبيّ ﷺ: «مَنْ حلَفَ بِغَيْرِ الله فقد أشرك»[2].

وقد ثبت عنه ﷺ أنّه أقرَّ من حلف بعَمْر الله، ونحو ذلك من صفاته جلّ وعلا..

فقد سمع الرسولُ ﷺ أُسيدَ بن حُضَيْر[3] يقول عن سعد بن عُبادة[4]:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ١/ ٥٠٨.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود في السنن ٣/ ٥٧٠، ك الأيمان والنذور، باب في كراهية الحلف بالآباء. والترمذي في الجامع الصحيح ٤/ ١١٠، ك الأيمان والنذور، باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله. وقال الترمذي: حديث حسن. وعقّب الألباني في السلسلة الصحيحة ٥/ ٦٩، ٧٠ على قول الترمذي «حديث حسن» بقوله: «بل هو صحيح»، وكذا صحّحه في صحيح سنن الترمذي ٢/ ٩٩، وفي صحيح سنن أبي داود ٢/ ٦٢٧.

(٣) الأنصاريّ الأشهليّ رضي الله عنه؛ أحد السابقين إلى الإسلام، واحد النقباء ليلة العقبة. شهد المشاهد مع رسول الله ﷺ. مات بالمدينة سنة عشرين أو إحدى وعشرين، ودفن بالبقيع. (انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ ١/ ٥٣ ـ ٥٥. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ١/ ٤٩).

(٤) الأنصاريّ الخزرجيّ رضي الله عنه. أحد السابقين إلى الإسلام، وأحد النقباء ليلة العقبة. شهد المشاهد مع رسول الله ﷺ. مات بالشام سنة خمس عشرة، وقيل ست عشرة. (انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ ٢/ ٣٥ ـ ٤١. والإصابة في تمييز =

«لَعَمْرُ الله لنَقْتُلَنَّه»(١).

فأقرّه ﷺ على الحلف بِعَمْرِ الله، وعَمْرُ الله من صفاته جلّ وعلا..

«فعُلِم أنّ الحالف بصفاته ليس حالفاً بغيره، ولو كانت الصفة يُطلق عليها القول بأنّها غيره، لكان الحلف بها حلفاً بغيره.

وإذا قال القائل: الحالف بصفته حالف به؛ لأنّ الصفة تستلزم الموصوف، وهو المقصود باليمين.

قيل لهم: فلهذا لم يدخل في إطلاق القول بأنّها غير الله؛ فعلمه لازمٌ له وملزوم له، وكلامه لازم له وملزوم له»(٢).

فلا نُقرّ من قال: أنّ الصفة غير الموصوف، إن عنى بـ «الغير»: مفارقة الصفة للموصوف، ومباينتها له؛ للتلازم الحاصل بين الصفات والذات.

ب ـ أمّا إن كان قصد المتكلّم من معنى «الغَيْر» في قوله: الصفة غير الموصوف: ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر؛ بمعنى أنّه يُمكن العلم بالموصوف مع الجهل ببعض صفاته: فإنّ السلف رحمهم الله يُصوّبون قوله، ويُسدّدون رأيه، ويُوافقونه على قوله: إنّ الصفة غير الموصوف(٣).

فلا ريب أنّ العلمَ ليس هو العالم، والكلام ليس هو المتكلّم،

= الصحابة لابن حجر ٢/ ٣٠).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/ ٢٢١، ٢٢٢، ك الأيمان والنذور، باب قول الرجل: لعَمْرُ الله.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٨. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٣. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٢.

(٣) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص٤٢٦.

والقدرة ليست هي القادر[1].

* فبتفصيل المقال، يزول الإشكال..

- فلو قيل: إنّ الصفة غيره؛ بالاصطلاح الأول، كان هذا القول باطلاً عند السلف.

- وإن قيل: إنّ الصفة غيره؛ بالاصطلاح الآخر، كان هذا القول صحيحاً عند السلف.

* فتبيَّن ممّا تقدّم أنّ لفظ «الغَيْر» من الألفاظ المجملة، وأنّ قول القائل: الصفة غير الموصوف: لا يُقرّ عليه، حتّى يُستفصل عن مُراده، ويُستقصى عن مقصوده..

المسألة الثالثة: لفظ الافتقار من الألفاظ المجملة:

لفظ «الافتقار» من الألفاظ المجملة.

والإجمال الذي في هذا اللفظ يستدعي الاستفصال من قائله..

وقد علمنا أنّ قائل هذا اللفظ نفى صفات الله تعالى بحجّة أنّها أجزاء، وأنّ اتّصاف الله تعالى بها تركيب، والمُركّب مفتقر إلى جُزئِه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً..

فهو يزعم أنّ المُركّب مفتقر إلى جزئه، ويُريد بالأجزاء الصفات..

وقد تقدّم أنّ ألفاظ هذه الحجّة كلّها مجملة؛ فالتركيب، وواجب الوجود، والجزء، والغير: كلّها من الألفاظ المجملة، وقد تقدّم ما فيها من حقّ وباطل.

---

(١) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له - مطبوع - ١/ ٥٠٨. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٥٤.

وبقي أن نستفصل من قائل هذه الحجّة عن مُراده بالافتقار . .

١ ـ هل يُريد بالافتقار: افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علّته؛ بمعنى أنّ جزء الشيء فاعلٌ للشيء، أو علّة له . .

فإن أراد هذا، فمراده ممتنع باطل، ولا يقوله عاقل؛ لأنّ جزء الشيء لا يكون فاعله، ولا علّته الموجبة له[1].

٢ ـ وإن عنى بالافتقار: افتقار المشروط إلى شرطه، فهذا هو التلازم من الجانبين؛ بمعنى: استلزام الشيء لأجزائه؛ فلا يكون موجوداً إلا بوجودها، ويمتنع وجوده عند عدمها؛ فلا يُوجد أحدهما إلا مع الآخر.

ومن ذلك: استلزام الموصوف لصفاته؛ أي أنّ الموصوف لا يكون موجوداً إلا بوجود صفاته، فإن امتنع وجودها امتنع وجوده.

وهذا النوع من الافتقار ليس ممتنعاً؛ لأنّ وجود المجموع مستلزمٌ لوجود أجزائه، وهو مشروطٌ بذلك، والذات المستلزمة للصفة لا تُوجد إلا وهي متّصفة بالصفة[2].

«والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً إلى ما هو خارج عن نفسه. فأمّا ما كان صفة لازمة لذاته، وهو داخل في مسمّى اسمه: فقول القائل:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٢، ٣/ ٤٠٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٤٩. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٦، ١١١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٦، ٥٤٣.

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٦، ١١١. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٤٩. وبغية المرتاد له ص٤٢٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٢، ٣/ ٤٠٥. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٦، ٥٤٣.

إنّه مفتقر إليها؛ كقوله: إنّه مفتقرٌ إلى نفسه»[1].

بيان ذلك:

«من المعلوم أنّ القائل إذا قال: الشيء لا يُوجد إلا بوجود نفسه، كان هذا صحيحاً.

وكذلك إذا قيل: لا يُوجد إلا بوجود ما هو داخل في نفسه ممّا يُسمّى صفات وأجزاء ونحو ذلك.

فإذا قيل: إنّ هذا يقتضي افتقاره إلى غيره، كان من المعلوم أنّ هذا دون افتقاره إلى نفسه؛ فإنّ نفسه إذا كانت لا تُوجد إلا بنفسه، فأنْ لا يوجد إلا بوجود ما يدخل في نفسه أولى.

وإذا قيل: لم يوجد إلا بنفسه، لم يمنع هذا أن يكون واجباً بنفسه.

وإذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخلٌ في مسمّى نفسه، كان هذا أولى أن لا يمنع كونه واجباً بنفسه؛ لأنّ الافتقار إلى المجموع أعظم من الافتقار إلى الجزء، ومن افتقر إلى مجموع العشرة، كان افتقاره أبلغ من افتقار من افتقر إلى واحدٍ من العشرة.

فإذا كان المجموع مفتقراً إلى نفسه، فلأن لا يُمنع كون المجموع مفتقراً إلى فردٍ من أفراده: أولى، وأحرى»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٢. وانظر: كتاب الصفدية له ١/ ١١٠. ومجموع الفتاوى ٦/ ٣٤٩.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١١٠. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٤. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٢، ٦/ ٢٩٨.

شرح هذا الكلام وتوضيحه:

إنّ الذي عُلِم بالعقل والسمع: أنّ الله تعالى يمتنع أن يكون فقيراً إلى أحدٍ من خلقه، بل هو الغنيّ عن العالمين..

وقد عُلِم أنّ الربّ تبارك حيّ قيّوم بنفسه، وأنّ نفسَه المقدّسة قائمة بنفسه، وموجودة بذاته.

والله تبارك وتعالى أحدٌ، صمدٌ، غنيّ بنفسه، ليس وجوده، وغناه جلّ وعلا مستفاداً من غيره، وإنّما هو بنفسه لم يزل، ولا يزال: حيّاً، صمداً، قيّوماً.

فإذا كان وجود الربّ تبارك وتعالى بنفسه، وحياته وقيّوميّته بنفسه: فهل يُقال إنّه جلّ وعلا مفتقرٌ إلى نفسه، أو محتاجٌ إلى نفسه؛ لأنّ نفسه لا تقوم إلا بنفسه[1]؟!.

للجواب عن هذا السؤال، لابُدّ من استحضار المعنَيَيْن اللذين أحدُهما مُراد أيّ قائلٍ: إنّ الله مفتقر إلى نفسه..

* المعنى الأوّل: مفتقرٌ إلى نفسه: أي أنّه مفتقرٌ إلى أن يفعل نفسه، ونحو ذلك.

وهذا المعنى ممتنع لذاته؛ لأنّ الشيء لا يكون فاعلاً لنفسه؛ فليس المُراد أنّ نفسه أبدعت وجوده[2].

فلا يصحّ إطلاق هذا المعنى على أيّ موجود؛ لأنّ العلم الضروريّ يمنع ذلك.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤٨/٦ ـ بتصرّف يسير.

(٢) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٥٠٩/١. وكتاب الصفدية له ١١١/١.

* المعنى الثاني: مفتقرٌ إلى نفسه: أي أنّ نفسه لا تكون إلا بنفسه، ولا تستغني عن نفسه، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه؛ فهي موجودة بنفسها، لم تفتقر إلى غيره في ذلك.

وهذا المعنى صحيح، لابُدّ منه[1].

فعُلِم بذلك أنّ قول القائل: مفتقرٌ إلى نفسه على هذا المعنى: قول صحيح، لا غبار عليه..

وقول القائل: هو مفتقرٌ إلى ما يدخل في نفسه؛ سواء سُمّي ما يدخل في نفسه صفةً، أو جزءاً، أو غير ذلك: يستلزم الاستفصال منه عن هذه المقوله..

فإن أراد أنّ الجزء، أو الصفة التي يفتقر إليها، فاعلة له: فهذا ممتنع باطل، ولا يقوله عاقل..

وإن أراد أنّ المجموع لا يُوجد إلا بوجود الجزء، فهذا هو الحقّ..

وقول من يقول: هو مفتقر إلى ما يدخل في نفسه، أولى بالقبول من قول من يقول: هو مفتقر إلى نفسه..

وتعليل ذلك:

لو قيل إنّ العَشَرة مفتقرة إلى العَشرة؛ لم يكن في هذا افتقار لها إلى غيرها..

وشبيه بهذا ـ ولله المثل الأعلى ـ: لو قيل: الله مفتقر إلى نفسه؛ لم يكن في هذا افتقار له إلى غيره.

وقول القائل: الواحد مفتقر إلى العشرة: هو من افتقار الجزء إلى

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١١١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٩.

الكُلّ، وهو أولى بالقبول من افتقار الكلّ إلى الكلّ. .

فمن لم يمنع افتقار الكلّ إلى الكلّ، فأحرى به ألا يمنع افتقار الجزء إلى الكلّ. .

وشبيه بهذا ـ ولله المثل الأعلى ـ: لو قيل: الله مفتقر إلى ما يدخل في نفسه؛ من صفاته جلّ وعلا؛ فهو أحرى بالقبول من قول: الله مفتقر إلى نفسه.

«فإن جاز أن يُقال: هو مفتقر إلى نفسه، جاز أن يُقال: هو مفتقرٌ إلى وصفه، أو جزئه. وإن لم يجز ذلك، لم يجز هذا. فليس وصف الموصوف، وجزء المُركَّب الذي لا تقوم ذاته إلا به، إلا بمنزلة ذاته. وليس في قولنا: هو مفتقر إلى نفسه: ما يرفع وجوبه بنفسه، فكذلك هذا»(١).

*** ملاحظة ضروريّة:**

تسمية الصفات القائمة بالموصوف: «جُزْءاً» له: ليس من اللغة المعروفة. بل هو اصطلاح للمبتدعة؛ كتسميتهم الموصوف مركّباً.

وإلا فحقيقة الأمر: أنّ الذات يمتنع وجودها عريّة عن الصفات؛ فلا تُوجد إلا وهي متّصفة بالصفات. .

واسم الربّ تبارك وتقدّس إذا أطلق يتناول الذات المقدّسة المتّصفة بما تستحقّه من صفات الكمال، فيمتنع وجود ذاته المقدّسة عريّة عن صفات الكمال. .

والصفة داخلة في مسمّى الموصوف؛ «فإذا قال القائل: عبدتُ الله،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤٩/٦، ٣٥٠. وانظر: كتاب الصفدية له ١١١/١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ٥٠٩/١، ٥١٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٧/٣، ٢٩٨/٦. ومنهاج السنة النبوية له ٥٤٤/٢.

وذكرتُ الله، ونحو ذلك: فاسم الله متضمّن لصفاته اللازمة لذاته.

فإذا قيل: إنّها غير الله: فقد يُفهم منه أنها خارجة عن مُسمّى اسمه.

وهذا باطل؛ ولهذا قد يُقال: إنّها غير الذات، ولا يُقال: إنّها غير الله؛ لأنّ لفظ «الذات» يُشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالى؛ فإنّه متضمّن لصفات الكمال.

وقولنا: إنّه مغاير للذات: لا يتضمّن جواز وجوده دون الذات؛ فإنّه ليس في الخارج ذات منفكّة عن صفات، ولا صفات منفكّة عن ذات. بل ذلك ممتنع لنفسه»[1].

فلا يُقال إنّ الله تعالى مستغن عن صفاته؛ إذ هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود هو المستحقّ لجميع صفات الكمال، المنعوت بجميع نعوت الجلال[2].

ووجود ذات ليس لها صفات ممتنع في العقل[3].

فحيث أطلق اسم «الله» تبارك وتعالى، فإنّه يتناول الذات المقدّسة الموصوفة بصفات الكمال..

*** هل الصفات زائدة على الذات؟**

** تقدّم قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أنّ لفظ «الذات»

---

(1) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٨، ١٠٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/٥٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٢٨٢. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) انظر: الرسالة المدنية لابن تيمية ص ٣٣. ومجموع الفتاوى له ٥/٢٨٣. ومنهاج السنة النبوية له ١/٢٧١ ـ ٢٧٢. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/٢٠٦.

(٣) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٣٧٧/أ.

يُشعر بمغايرته للصفة.

وقد أرشد رحمه الله إلى أنّ هذا القول لا يعني جواز وجود صفات مجرّدة عن ذات، ولا ذات منفكّة عن صفات؛ لامتناع ذلك في العقل؛ إذ ليس في الخارج ذات منفكّة عن صفات، ولا صفات منفكّة عن ذات..

* ولفظ: «هل الصفات زائدة على الذات، أم لا»: لفظ مجمل..

«فإن أراد به المريد: أنّ هناك ذاتاً قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها: فهذا لا يقوله أهل الإثبات، ولا الصحابة.

وإن أراد به: أنّ الصفات زائدة على الذات المُجرَّدة التي يعترف بها النفاة: فهذا حقّ.

ولكن: ليس في الخارج ذات مُجرّدة.

فالسلف والأئمة لم يُثبتوا ذاتاً مُجرّدة، حتى يقولوا الصفات زائدة عليها. بل الذات التي أثبتوها هي الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها»[1].

*** وهذا الكلام يحتاج إلى تفصيل:**

وتفصيله هو أن نقول: إنّ لفظ «ذات»: تأنيث «ذو»، ولفظ «ذو» مستلزم للإضافة.

وأصل كلمة «ذات»: ذات الصفات؛ أي النفس ذات الصفات.

فلفظ الذات معناه: المصاحبة للصفات، والمستلزمة للصفات..

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٥٣. وانظر: المصدر نفسه ٣/ ٢٠. ومجموع الفتاوى له ١٧/ ١٦١.

فأصل هذه الكلمة إذاً: ذات الصفات؛ بمعنى أنّها ذات علم مثلاً، وذات قدرة، وذات سمع، وذات بصر، . . . إلخ.

وهذا المعنى لهذا اللفظ هو الذي كان معروفاً لدى السلف، ومستعملاً عندهم. .

فلم يكن مُرادهم من لفظ ذات الله: ما عُرف في اصطلاح المتأخّرين من المبتدعة، من أنّها الذات المجرّدة عن الصفات. .

بل كانوا يُريدون بهذا اللفظ: كلّ ما يُضاف إلى الله تعالى. .

وقد وُجِد هذا اللفظ في كلام النبيّ ﷺ، والصحابة، لكن بمعنى آخر. .

مثل ما قال خُبيب[1] رضي الله عنه:

* وذلك في ذات الإله وإن يشا   يُبارك على أوصالِ شِلوٍ مُمزّعِ[2]

ومنه الحديث الذي في الصحيح، وفيه قول النبيّ ﷺ: «لَمْ يكذِب إبراهيمُ إلا ثلاث كذبات، كلّها في ذات الله»[3].

---

(١) هو خُبيب بن عديّ الأنصاري الأوسي رضي الله عنه. صحابيّ جليل شهد المشاهد مع رسول الله ﷺ، واستشهد في حياته عليه السلام. (انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ ١/ ٤٢٩ ـ ٤٣٢. والإصابة في تميز الصحابة لابن حجر ١/ ٤١٨، ٤١٩).

(٢) ذكر الإمام البُخاري هذا البيت، وبيتاً آخر لخُبيب رضي الله عنه في صحيحه ٣/ ١١٠، ك المغازي، باب غزوة الرجيع، ضمن حديث طويل أخرجه من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، في ذكر غزوة الرجيع، وما جرى على بعض الصحابة في أثنائها.
والبيت أيضاً في: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر ١/ ٤٣٠، ٤٣١. والسيرة النبوية لابن كثير ٣/ ١٣٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٤٦١، ك الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿**واتّخذ اللهُ إبراهيمَ خليلاً**﴾. ومسلم في صحيحه ٤/ ١٨٤٠، ك الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل =

ومن هذا الباب قول القائل: أُصبنا في ذات الله؛ والمعنى: في جهته ووجهته، وناحيته: أي فيما أمر به وأحبّه، ولأجله، ولابتغاء وجهه.

وهذه اللفظة وردت في القرآن الكريم أيضاً؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوْا اللهَ وَأَصْلِحُوْا ذَاْتَ بَيْنِكُمْ﴾[1]: أي الخصلة والجهة التي هي صاحبة بينكم.

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ عَلِيْمٌ بِذَاْتِ الْصُدُوْرِ﴾[2]: أي عليم بالخواطر ونحوها؛ التي هي صاحبة الصدور.

ونحو ذلك.

فإنّ «ذات» تأنيث «ذو»، وهو يستعمل مُضافاً إلى أسماء الأجناس، يتوصّلون به إلى الوصف بذلك؛ فيُقال: شخصٌ ذو علم، وذو مال، وذو شرف، وذو جاه؛ ويعني حقيقته. أو عينٌ ذات ماء. أو نفس ذات علم، وقدرة، وسلطان. أو امرأة ذات منصب وجمال، ونحو ذلك...

وقد يُضاف «ذو» إلى الأعلام؛ كما في قولهم: ذو عمرو، وذو الكلاع..

فإذا كان الموصوف مذكراً، قيل: ذو كذا. وإن كان مؤنثاً، قيل: ذات كذا؛ كما يُقال ذات سوار.

ثمّ إنّ الصفات لمّا كانت مُضافة إلى النفس، فيُقال في النفس أيضاً: إنّها ذات علم وقدرة وكلام ونحو ذلك: حَذَفُوا الموصوف، وعرّفوا

= ﷺ. ولفظ الحديث في الصحيحين: «ولَم يكذِبْ إبراهيمُ عليه السلام إلا ثلاثَ كذبات؛ ثنتين منهنّ في ذات الله عزّ وجلّ».

(١) سورة الأنفال، جزء من الآية ١.

(٢) سورة التغابن، جزء من الآية ٤.

الصفة، فقالوا: «الذات».

فعُلِم أنّ لفظ «الذات» ـ بدون إضافة ـ: لفظ مولّد، وليس قديماً..

فإذا قال هؤلاء المؤكدون: «الذات؛ فإنّما يعنون به: النفس الحقيقيّة؛ التي لها وصف، ولها صفات[1].

فلفظ «الذات»: بمعنى صاحبة الصفات..

وحيث يُقال لفظ «الذات»؛ فهو ذات كذا، وكذا؛ إذ لا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات «في الخارج، وفي العقل، وفي اللغة. ومن قدَّر ذاتاً بلا صفات؛ فهو تقدير مُحال؛ كما يُقدَّر سوادٌ ليس بلون، وعلمٌ ليس بعالم، وعالمٌ بلا علم، ونحو ذلك من الأمور الممتنعة»[2]..

وتعريف الذات يقوم مقام الإضافة؛ فلو قيل ذات الله تعالى؛ دلّ ذلك على إثبات الذات الموجودة التي لا تنفكّ عن الصفات أصلاً..

فذات الربّ تعالى: ذات حياة، وعلم، وقدرة، وسمع، وبصر،... إلخ.

لا يُتصوّر عقلاً ولا شرعاً أن تكون مجرّدة عن شيء من صفاتها اللازمة[3].

*** فإذا كانت الذات لا تنفكّ عن صفاتها، وحيث أُطلقت أُريد بها**

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٤، ٣٣٥، ٥/ ٢٨٣، ٦/ ٣٤١، ٣٤٢. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٩.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٩. وانظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٥٤، ٣/ ٢٠٨. واقتضاء الصراط المستقيم له ٢/ ٧٩١. وشرح حديث النزول له ص ١٦.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٦، ١٧/ ١٦١، ١٦٢.

الذات الموصوفة، فَلِمَ عَمَدَ المُثبتون للصفات إلى الخوض في مسألة: هل الصفات زائدة على الذات، أم لا؟

لمّا نفى الجهميّة أن يكون لله تعالى صفة قائمة به؛ من علم، أو قدرة، أو إرادة، أو كلام، وكان المسلمون يُثبتون كلّ ذلك، صار الجهميّة يقولون عن المسلمين: هؤلاء أثبتوا صفات زائدة على الذات..

ولّما ناظرهم الصفاتيّة[1] في تعطيلهم الصفات، اضطر بعضهم ـ أي بعض الصفاتيّة ـ إلى موافقتهم ـ أي موافقة الجهميّة ـ على ما رَمَوْا به المثبتين، وقالوا: نقول: الصفات زائدة على الذات..

ولم يكن قصد المُثبتة من قولهم: الصفات زائدة على الذات: أنّ هناك ذاتاً متميّزة عن الصفات، وأنّ لها صفات متميّزة عن الذات، بل كان مُرادهم أنّ الصفات زائدة على ما أثبته نفاة الصفات من الذات المجرّدة..

إذ نفاة الصفات يُثبتون ذاتاً مجرّدة لا صفات لها، والمُثبتة أثبتوا صفات زائدة على ما أثبته هؤلاء..

والزيادة هذه: زيادة في العلم، والاعتقاد، والخبر، لا زيادة على نفس الله جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه؛ إذ الحيّ الذي يمتنع أن لا يكون إلاّ حيّاً، كيف تكون له ذات مجرّدة عن الحياة. وكذلك ما لا يكون إلا عليماً قديراً، كيف تكون ذاته مجردّة عن العلم والقدرة؟.

أمّا في نفس الأمر: فليس هناك ذات مجرّدة تكون الصفات زائدة عليها، بل الربّ تعالى هو الذات المقدّسة الموصوفة بصفات الكمال، وصفاته داخلة في مسمّى أسمائه سبحانه، ونفسه المقدّسة متّصفة بهذه

(١) تقدّم التعريف بهم ص ٢٠٩.

الصفات، لا يمكن أن تُفارقها؛ فلا توجد الصفات بدون ذات، ولا الذات بدون الصفات؛ إذ لا يُتصوّر أن تتحقّق الذات بلا صفة أصلاً.

ومن زعم أنّ الذات يمكن أن توجد بلا صفات؛ فهو بمنزلة من قال: أُثبت إنساناً، لا حيواناً، ولا ناطقاً، ولا قائماً بنفسه، ولا بغيره، ولا قدرة له، ولا حياة، ولا حركة، ولا سكون.

وهو بمنزلة من قال: أُثبت نخلة ليس لها ساق، ولا جذع، ولا ليف،.. إلخ.

فإنّ هذا وأمثاله يُثبت ما لا حقيقة له في الخارج، ولا يُعقل(1).

وبهذا تبيَّن أنّ من استعمل عبارة: الصفات زائدة على الذات: لم يكن قصده إثبات ذات متميّزة عن الصفات، لها صفات متميّزة عن الذات. بل كان مُرادهم الردّ على المبتدعة معطّلة الصفات الذين أثبتوا ذاتاً مجرّدة؛ فقابلهم المثبتة بإثبات صفات زائدة عليها في الخبر، والعلم، والاعتقاد، لا في الحقيقة ونفس الأمر..

وببيان ما في لفظ الافتقار من الإجمال، تنتهي مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب فيما زعموه من افتقار المُركّب إلى جُزئه، وما تفرّع عن هذه المقولة من ألفاظ مجملة، وعبارات موهمة..

والمقصود هنا أنّ اللفظ الذي أراد به قائله ما هو المعروف من معناه

(1) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/٣٣٥، ١٧/١٦٢. وكتاب الصفدية له ١/١٠٨، ١٠٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٠، ٢١. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/١٥٤، ٣/٢٠٨. وشرح حديث النزول له ص٨، ١٦. واقتضاء الصراط المستقيم له ٢/٧٩١.

في اللغة: فالسلف رحمهم الله يقبلونه، ولا يردّونه..

أمّا إن عنى به ما أحدثه المبتدعة من اصطلاحات ما أنزل الله بها من سلطان، مع مخالفتها للغة العرب، ولغة الأمم أجمعين: فهذا يُردّ على صاحبه، ويُضرب به حُرّ وجهه.

المطلب الرابع
مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله
للمتفلسفة في قولهم
الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

* يهدف المتفلسفة من أصلهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: إلى تجريد الله تعالى من صفاته.

لأنّ هذا الأصل إنّما يتمّ - بزعمهم - إذا أثبتوا موجوداً مُجرّداً لا صفة له ولا نعت.

فالخالق تعالى إذا كان موصوفاً بصفات متنوّعة؛ كالعلم، والقدرة، والكلام، والمشيئة، والرحمة. وبأفعال متنوّعة؛ كالخَلْق، والاستواء، ونحو ذلك: لم يكن واحداً عند المتفلّسفة، بل كان مُركّباً، وبالتالي ممكناً..

فيعنون بكونه تعالى واحداً: أن يكون مجرّداً عن الصفات؛ ليس له صفة ثبوتيّة أصلاً، ولا يُعقل فيه معان متعدّدة؛ إذ ذلك عندهم تركيبٌ، وليس توحيداً. فلو كان متّصفاً بذلك، لكان جسماً، ولو كان جسماً، لكان منقسماً، والمنقسم ليس بواحد[1].

* وقد ناقش شيخُ الإسلام المتفلسفةَ في أصلهم هذا: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، وبيَّن جهلهم، وتناقضهم، ومخالفتهم للواقع..

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١١٤، ٨/ ٢٤٧، ٢٤٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٤٠٢ - ٤٠٤. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٤٠، ١٤١. ومجموع الفتاوى له ٢/ ٣٥.

وهذه المناقشة تتّضح في المسألتين التاليتين:

*** المسألة الأولى: قول المتفلسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: يستلزم نفي وصفٍ من أخصّ أوصافه تعالى.**

«المخلوقات جميعها يُعاون بعضُها بعضاً في الأفعال؛ فليس في المخلوقات ما يستقلّ بمفعولٍ ينفرد به، بل لابُدّ له من مُشاركٍ معاونٍ مستغنٍ عنه، ثمّ مع احتياجه إلى المُشارك، له من يُعارضه ويعوّقه عن الفعل، فلابُدّ له من مانعٍ يمنع التعارض المعوِّق»(١).

فليس في المخلوقات ـ إذاً ـ مَنْ هو مستقلّ بشيء من المفعولات، ولا مَنْ هو مستغنٍ عن الشريك في شيءٍ من المفعولات.

بل لا يكون في العالم شيءٌ موجود عن بعض الأسباب، إلا بُمشاركة سبب آخر له.

ـ هذا عن المخلوقات..

ـ فماذا عن الخالق جلّ وعلا؟.

إنّ من نظر في مخلوقات الله تبيَّن له أنّه ليس في الوجود واحدٌ صدر عنه وحده شيء ـ بلا افتقار إلى شريك أو غيره، ولا احتياج إلى مؤثّر، ولا مُعارض يعوق عن الفعل ـ: سوى الله تعالى(٢).

لذا كان الاستقلال بالفعل، والاستغناء عن الغير، والتنزّه عن الشريك في الفعل: من خصائص الربّ تعالى وحده.

فلا يستحقّ غيرُ الله أن يُسمّى خالقاً، ولا ربّاً مُطلقاً؛ لأنّ ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/٣٣٨. وانظر: مجموع الفتاوى له ٢/٣٥.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٤٠.

يقتضي الاستقلال، والانفراد بالمفعول المصنوع. وليس ذلك إلا لله وحده[1].

* يصف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى مَنْ قال: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ قاصداً نفي الصفات والأفعال: بالجهل، ويُعلّل إطلاقه لهذا الوصف عليه بقوله: «فإنّه ليس في الوجود واحدٌ صدر عنه وحده شيء؛ لا واحد ولا اثنان، إلا الله الذي خلق الأزواج كلّها ممّا تُنبت الأرض، ومن أنفسهم، وممّا لا يعلمون»[2].

«فليس في الوجود شيء واحد يستقلّ بفعل شيء إلا الله وحده؛ قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[3]؛ أي: فتعلمون أنّ خالق الأزواج واحدٌ»[4].

والمتفلسفة أنفسُهم أصحاب هذا الأصل المبتدع «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»: يعلمون أنّه ليس ثمّة واحدٌ يصدر عنه شيء بمفرده إلا الله تعالى..

* وبالنظر إلى المخلوقات التي حولنا نتيقّن أنّ الله وحده جلّ وعلا هو الذي يستقلّ بالمفعولات..

- فلو نظرنا إلى الشمس مثلاً: لوجدنا شعاعاً يصدر عنها..

فهل صدور الشعاع عن الشمس: يقتضي استقلال الشمس بالفعل؟.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٣٤، ٣٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٣٦٩، ٩/ ٣٣٩.

(٢) الرسالة التدمريّة لابن تيمية ص ٢١١.

(٣) سورة الذاريات، الآية ٤٩.

(٤) الرسالة التدمريّة لابن تيمية ص ٢١١. وانظر: مجموع الفتاوى له ٢/ ٣٦.

الجواب: لا؛ لأنّ الشمس وحدها لا تستقلّ بإصدار الشعاع، بل صدور الشعاع يحتاج إلى جسمٍ عاكسٍ. ووصول الشعاع يستلزم انعدام الحائل؛ «فالشعاع لا يحصل إلا مع وجود جسم مقابل له ينعكس عليه الشعاع. فصار لوجوده سببان: الشمس، والجسم المقابل له. ثمّ له مانع؛ وهو الحُجُب التي تحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع.

وهكذا النور الخارج من السراج، ونحوه من النيران، لا يحصل إلا بالنّار، وبجسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وارتفاع الحجب الحائلة بينهما.

وكذلك تسخين الماء، وتبريد الماء، وما يحصل بالخبز والماء من شِبَع وريّ، وسائر الآثار الحاصلة بالأغذية والأدوية وغير ذلك. . . .» إلخ[1].

ثمّ استرسل شيخ الإسلام رحمه الله في تعداد المخلوقات، وبيان عدم استقلالها بالفعل، وافتقارها إلى الشريك، ووجود حوائل بينها وبين حدوث الفعل. .

فذكر الإنسان وحركته، وطعامه، وشرابه. .

وذكر قلب الإنسان الذي هو مَلِك البدن. .

وذكر ولاة الأمور، والمدبّرين للمدائن، وقوّاد الجيوش. .

وذكر أموراً أخرى كثيرة: وضّح من خلالها عجز كلّ مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما بنفسه[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٣٣٩، ٣٤٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٣٧٠ ـ ٣٧٣، ٩/ ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

فدلّ ذلك على أنّ الاستقلال بالفعل من خصائص ربّ العالمين. .

وتبيّن أن المتفلسفة لمّا نَفَوْا صدور الأفعال عن الربّ تبارك وتعالى مستندين إلى أصلهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»: إنّما نَفَوْا وصفاً من أخصّ أوصافه جلّ وعلا. .

*** المسألة الثانية: قول المتفلسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: يستلزم تقديرهم لشيء لا وجود له في الخارج.**

الواحد الذي أثبته المتفلسفة: لا يُتصوّر وجوده إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان.

والوحدة التي ادّعوها لا تصدق إلا على الممتنع الذي لا يُمكن وجوده في الخارج.

لأنّهم يُثبتون وجوداً مُطلقاً، أو مشروطاً بسلب الأمور الثبوتيّة، أو الثبوتيّة والعدميّة[1].

وهذا الواحد الذي يُثبتونه مجرّداً عن الصفات، لا تصدر عنه الأفعال، ووجوده مُحال ـ كما قد بُيِّن هذا سابقاً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «الواحد الذي قالوا: لا يصدر عنه إلا واحد؛ فإنّه يمتنع تحقّقه في الخارج. وكذلك الواحد البسيط الذي يتركّب منه الأنواع: هو أيضاً ممّا لا يتحقّق إلا في الأذهان»[2].

---

(١) راجع ص ١٦٢، ١٦٣ من هذه الأطروحة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٣. وانظر: المصدر نفسه ٨/ ٢٤٨، ٢٤٩، ٩/ ٣٣٩. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٤٠٢ ـ ٤٠٤، ٥/ ٤٣٦. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢١٠، ٢٥٣. وشرح العقيدة الأصفهانيّة له ص ٥٠.

فلا حقيقة في الخارج لهذا الذي أثبته المتفلسفة، وزعموا بساطته، وسمّوه واحداً، وإنّما هو أمر يُقدَّر في الأذهان، ولا يُوجد في الأعيان. .

** وهذه الشبهة قد أشبعها شيخُ الإسلام رحمه الله نقضاً، وهدماً. .

وسيأتي تفصيل ذلك ـ بإذن الله ـ في معرض ذكر ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على الشبهة التي أثارها المبتدعة بزعمهم أنّ التوحيد الحقّ هو تعطيل الصفات، وتجريد الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا[1]. .

(١) سيأتي ذلك ص ٢٧٥ من هذه الأطروحة.

المبحث الثالث

ردود شيخ الإسلام رحمه الله التفصيليّة على بعض الشبهات التي أثارها أصحاب دليل التركيب

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الردّ على تسمية أصحاب دليل التركيب تعطيلَ الصفات توحيداً.

المطلب الثاني: نقض استدلال أصحاب دليل التركيب بما في القرآن من تسمية الله نفسه «أحداً»، و«صمداً» على نفي صفات الله تعالى.

المبحث الثالث

ردود شيخ الإسلام التفصيليّة

على بعض الشبهات التي أثارها أصحاب دليل التركيب

* مرّ معنا[1] أثناء شرح دليل التركيب عن المتفلسفة والمعتزلة، أنّ عمدة كلتا الطائفتين في نفي الصفات عن الله تعالى: هو وحدة الواجب ـ عند المتفلسفة ـ أو القديم ـ عند المعتزلة.

* وتقدّم أيضاً أنّهم يستدلّون باسم الله: «الواحد»، و«الأحد»، على تعطيل الباري عن صفاته، ويُسمّون ذلك بساطة الواجب، أو بساطة القديم[2]..

* وقد يستدلّون أيضاً باسم الله تعالى: «الصمد» على نفي الصفات عن الله تعالى[3].

* فبساطة الواجب، أو القديم، تعني عند المتفلسفة عدم تركّبه، وعند المعتزلة عدم تعدّده..

ومرادهم من كلتا العبارتين تعطيل الله عن صفاته..

فهذا هو توحيد الله تعالى عندهم..

وهذا هو المطلوب منهم ـ بزعمهم ـ حتى يكونوا موحِدّين..

---

(١) تقدّم ذلك ص ١٣٤، ١٣٥.

(٢) تقدّم ذلك ص ١١٤، ١١٥. وانظر أيضاً: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ١٧ ـ ١٩.

(٣) انظر: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ١٩.

* لذا نرى أنّهم قد سمّوا أنفسهم أهلَ التوحيد . .

وسمّوا مثبتي الصفات أهلَ التجسيم والتشبيه والتمثيل .

وزعموا أنّ التوحيد هو نفي صفات الله تعالى . .

* **وعمدتهم في ذلك كلّه:** ـ ما سمَّوْه توحيداً؛ وهو يعني عندهم نفي الصفات . .

ـ أضف إلى ذلك استدلالهم بما في القرآن الكريم؛ من تسمية الله تعالى نفسه: «واحداً»، و«أحداً»، و«صمداً»: على نفي الصفات .

* وهذه شبهات مرّت فيما مضى .

ولابُدّ من الردّ عليها . .

* وهذا سيحصل إن شاء الله في المطلبين التاليَيْن .

المطلب الأول

الردّ على تسمية أصحاب دليل التركيب

تعطيلَ الصفات

توحيداً

* اسم «التوحيد»: اسم معظّم جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب. .

فهو المذكور في الكتاب والسنّة، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام.

* إلا أنّ هذا الاسم دخله الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلّمين وغيرهم في معناه.

فكلّ طائفة تعني به ما لا يعنيه غيرها. .

وهؤلاء المبتدعة من المتكلمين والمتفلسفة، وأشباههم فسّروا هذا الاسم العظيم بما ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ.

فما سمّوْه توحيداً، وقصدوا به نفي صفات الله تعالى: إنّما هو شيء ابتدعوه من أنفسهم، لم يبعث الله به رسله، ولم يُنزل به كتبه.

والذي يهمّنا من هؤلاء المبتدعة هم: أصحاب دليل التركيب؛ المعتزلة، والمتفلسفة؛ فإنّهم ـ كما تقدّم [1]ـ فسّروا هذا الاسم تفسيراً يُخالف قول الله وقول رسول ﷺ.

*** فالمعتزلة مثلا:**

---

(١) تقدم ذلك ص ١٢٢، ١٣٤، ١٣٥.

١ ـ زعموا أنّ إثبات الصفات يُنافي التوحيد.

٢ ـ وفسّروا التوحيد: بنفي جميع الصفات عن الله تعالى، وزعموا أنّ معنى كون الربّ واحداً: أنْ لا يكون له صفة قديمة؛ لئلا يكون في الوجود قديمان[١].

وقد مرّ معنا أنّهم يجعلون القِدَم أخصّ وصفٍ للربّ جلّ وعلا[٢].

٣ ـ وقالوا: إنّ القديم واحدٌ، ليس معه في القِدَم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره، ولشاركه هذا الغير في قِدمه؛ فيكون بذلك مُشاركاً له في وحدانيّته بزعمهم.

** فلا يكون الربّ تعالى واحداً عندهم، حتى تُنفى عنه جميع الصفات[٣].

* فمرجع التوحيد عندهم: إلى وحدة القديم، لا غير.

* وإثبات الصفات يقتضي تعدّد القدماء بزعمهم[٤].

٤ ـ والتوحيد أحد أصولهم الخمسة؛ كما تقدّم[٥]؛ فهو أصل الإلحاد والتعطيل، المسمّى عندهم بأصل التوحيد.

---

(١) تقدم ذلك ص ١٣٨. وانظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/٢٢٧.

(٢) تقدم ذلك ص١٣٨.

(٣) انظر كتب ابن تيمية التالية: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٤٦٥. والفتاوى المصرية ٥/٨٥، ٦/٥٥٩، ٦٤٣، ومجموع الفتاوى ٧/٤٩٣، ٨/٢٥٨، ١١/٤٨٤، ٤٨٨، ١٤/١٨١. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/١٤٩، ٨/١٥٦، ٩/٣٧٧. والاستقامة ٢/٢١٦. والرسالة التدمرية ص ١١٧. والفتاوى العراقية ص ٢٦٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٤٣. والفرقان بين الحق والباطل ص ٦٥.

(٤) تقدم ذلك ص ١٣٨.

(٥) تقدم ذلك ص ١٤١.

٥ ـ والمعتزلة لا يكتفون بتسمية تعطيلهم الصفات توحيداً، بل يزعمون أنّ من أثبت الصفات، فهو مشبّهٌ مُجسّمٌ يقول بتعدّد القدماء، ولا يجعل القديم واحداً فقط[١].

* فمن قال: إنّ لله علماً، وقدرةً، وحياة، . . . . إلخ، وأنّه يُرى في الآخرة، وأنّ القرآن من كلامه، فهو عند المعتزلة: مشبّة مجسمّ، وليس موحِّداً[٢].

٦ ـ والمعتزلة يزعمون أنّهم أهل التوحيد، وأنّهم الموحِّدون[٣].

وابن التومرت[٤] من الشواهد على ذلك:

فإنّه لقّب أصحابه بالموحِّدين؛ اتّباعاً لأئمتّه من المتكلّمين، الذين ابتدعوا توحيداً ما أنزل الله به من سلطان، وألحدوا في التوحيد الذي

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦٣.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٥٠، ١١/٤٨٨. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٥.

(٣) تقدّم بيان ذلك ص ١٤١، ١٤٢.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن تومرت البربريّ. كان على مذهب المعتزلة في الصفات. انغمس في علم الكلام، وخاض في مزالّ الأقدام، وألّف لأتباعه عقيدة لقّبها بالمرشدة، بناها على نفي الصفات عن ربّ العالمين؛ فلم يُثبت لله صفة واحدة، وحمل أتباعه عليها وسمّاهم موحِّدين، ونبز مثبتة الصفات بالتجسيم والتشبيه، وكفّرهم وأباح دماءهم لجهلهم العَرَض والجوهر؛ زاعماً أنّ من لم يعرف ذلك، لم يعرف المخلوق من الخالق، ادّعى أنّه الإمام المهديّ المعصوم، وأحلّ دم ومال وعرض من لم يُهاجر إليه ويُقاتل معه.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٥/ ٤٥ ـ ٥٥. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/ ٥٣٩ ـ ٥٥٢. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٦/ ١٠٩ ـ ١١٧. وانظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦٥ ـ ٤٧٥، ٤٧٨ ـ ٤٨٧. ومجموع الفتاوى ١١/ ٤٧٥ـ ٤٧٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩١، ٣٥/ ١٤٢. ومعارج الوصول إلى أنّ أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول ﷺ ص ٨. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٢٩٧. والفتاوى المصرية ٦/ ٦٢٢، ٦٢٣. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٨٥، ٣/ ٤٣٨).

أنزل الله به القرآن . .

* ولا ريب أنّ هذا الذي يُسمّيه المعتزلة توحيداً: هو عند التحقيق تعطيلٌ مستلزمٌ للتمثيل والإشتراك[1].

وعبارات المعتزلة موهمة، ملبسة على الجاهل؛ إذ قد يظنّ الظانّ من الجهّال أنّ أهل الإثبات للأسماء والصفات قد أثبتوا إلهين قديمين بإثباتهم للصفات.

والواقع أنّهم إنّما أثبتوا إلهاً واحداً، لا إله إلا هو، سبحانه وتعالى عمّا يقول المعطّلون النافون لصفاته . .

وهذا الإله العظيم تبارك وتقدّس «موصوفٌ بصفاته التي يستحقّها. وهو سبحانه قديم بصفاته القديمة. والصفة القديمة لا يجب أن تكون مثل الموصوف القديم، ولا تكون إلهاً؛ كما أنّ صفة الإنسان المحدَث لا يجب أن تكون مثل الموصوف المحدَث، ولا تكون إنساناً. وكذلك صفة النبيّ لا يجب أن تكون نبيّاً»[2].

فلا يُلتفت إلى تلبيسات المبتدعين الذين فرّوا «من تعدّد صفات الواحد الحقّ تبارك وتعالى وتعدّد أسمائه وكلامه. مع أنّ ذلك لا محذور فيه. بل هو الحقّ الذي لا يمكن جحده»[3].

وهذه التلبيسات والتمويهات تفطّن لها أئمة السلف رحمهم الله، ونبّهوا عليها . .

ومن هؤلاء الأئمة: الإمام المبجلّ أحمد بن حنبل رضي الله عنه؛

---

(1) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١٢٧.

(2) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٧، ٢٢٨.

(3) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢٧.

فإنّه قال في رسالته: «الردّ على الجهميّة والزنادقة»: «فقالت الجهميّة لمّا وصفنا الله بهذه الصفات[1]: إن زعمتهم أنّ الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أنّ الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته؟. قلنا: لا نقول: إنّ الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته ونوره؛ لا متى قَدرَ، ولا كيف قَدرَ. فقالوا: لا تكونوا موحّدين أبداً حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء. فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء. ولكن إذا قلنا: إنّ الله لم يزل بصفاته كلّها، أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته؟! وضربنا لهم في ذلك مثلاً؛ فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة! أليس لها جذع وكرب[2]، وليف، وسعف، وخوص[3]، وجُمّار[4]، واسمها اسم شيء واحد، وسمّيت نخلة بجميع صفاتها. فكذلك الله ـ وله المثل الأعلى ـ بجميع صفاته إله واحدٌ. لا نقول: إنّه قد كان في وقتٍ من الأوقات ولا يقدر، حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز. ولا نقول: قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم، حتى خلق له علماً فعلم، والذي لا يعلم هو جاهل. ولكن نقول: لم يزل الله عالماً قادراً لا متى ولا كيف. وقد سمّى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزوميّ [5]، فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[6]. وقد كان هذا الذي سمّاه الله «وحيداً» له عينان، وأذنان، ولسان، وشفتان، ويدان،

(١) العلم، والقدرة، والكلام،.. إلخ.

(٢) الكَرْب: أصول سعف النخلة. (أساس البلاغة للزمخشري ص ٥٣٩).

(٣) الخَوْص: ورق النخلة. (أساس البلاغة للزمخشري ص ١٧٧).

(٤) الجُمّار: شحم النخلة. (أساس البلاغة للزمخشري ص ٩٩).

(٥) والد خالد بن الوليد رضي الله عنه.. زعيم من زعماء قريش، وواحد من حملة لواء الكيد والتعذيب ضدّ أتباع الدعوة المحمديّة. كان يُعرف بالجاهليّة: بالوحيد (راجع السيرة النبوية لابن كثير ١/٤٩٨ ـ ٥٠٦).

(٦) سورة المدثر، الآية ١١.

ورجلان، وجوارح كثيرة. فقد سمّاه الله «وحيداً» بجميع صفاته. فكذلك الله ـ وله المثل الأعلى ـ هو بجميع صفاته إلهٌ واحدٌ»[1].

*** والمتفلسفة أيضا:**

١ ـ يعنون بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة، وزيادة؛ حتى إنّهم ليقولون: ليس له ـ جلّ وتعالى عن قولهم ـ إلا صفة سلبيّة، أو إضافيّة، أو مُركبّة منهما[2].

٢ ـ وقد ادّعوا أنّ الوجود الواجب، لا يكون إلا بسلب الصفات؛ لأنّ إثباتها بزعمهم يقتضي التركيب، والواجب لا يكون مُركّباً[3].

٣ ـ وهم يُسمّون نفي الصفات: توحيد الواجب..

ويشترطون في الواجب أن يكون واحداً.

٤ ـ ويُفسِّرون الواحد، والتوحيد، بما ليس هو معنى الواحد، والتوحيد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ:

فيقولون: الواحد: ما لا صفة له، ولا قَدْر، ولا يقوم به فعل[4].

ومن عباراتهم في ذلك: واجب الوجود واحدٌ من كلّ وجه، ليس

---

(١) الردّ على الجهميّة والزنادقة للإمام أحمد ص ١٣٣، ١٣٤. وانظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦٣، ٤٦٤.

(٢) تقدّم بيان ذلك ص ١٢٣ من هذا الجزء. وانظر أيضاً: مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٥٠، ٦/ ٥١. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

(٣) تقدم بيان ذلك ص ١٢٣-١٢٤. وانظر أيضاً كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٤٣.

(٤) تقدم بيان ذلك ص ١١٥ ـ ١١٦ من هذا الجزء. وانظر أيضاً من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ٢/ ٢٢٧، ٢٢٩ ـ ٢٣٢. والقاعدة المراكشية ص ٥١. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٥٦. والفتاوى المصرية ٦/ ٥٤٦ ـ ٥٥٠ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ١/ ٤٦٤، ٤٦٥.

فيه أجزاء حدّ، ولا أجزاء كمّ[1].

بمعنى: ليس فيه كثرة حدّ؛ أي ليس محدوداً مُركّباً من الجنس والفصل[2]، وليس فيه كثرة كمّ؛ أي ليس جسماً مُركّباً من الجواهر المنفردة[3].

ومقصودهم من هذه العبارات كما أسلفتُ: نفي أن يكون لله تعالى صفة، أو قَدْر[4].

فتوحيد واجب الوجود عندهم ـ بما فيهم ابن سينا ـ: أن لا يكون موصوفاً بصفات، فتكون فيه كثرة[5]. .

فمرجع التوحيد عندهم إذاً: إلى وحدة الواجب لذاته لا غير.

وقصدهم من توحيده: أن لا يُثبتوا له صفةً أبداً؛ كالعلم، والقدرة، وغيرهما؛ لئلا يكون في الوجود واجبان.

* وعبارات المتفلسفة في ذلك موهمة، ملبسة على الجُهّال. .

فإنّ الجاهل إذا سمع مقالتهم: من أثبت الصفات، فقد أثبت واجبين، فأكثر، وتعدّد الواجب ممتنع؛ توهّم «أنّ المثبتين أثبتوا إلهين

(١) تقدّمت النقول عنهم في ذلك ص ١٢٠.

(٢) تقدّم توضيح هذا النوع من أنواع التركيب عند المتفلسفة، والردّ عليه ص ١٧٢.

(٣) تقدّم توضيح هذا النوع من أنواع التركيب عند المتفلسفة، والردّ عليه ص ١٨٩، ١٩٠.

(٤) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦٥.

(٥) انظر: من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٦/ ٥٦، ٢٣٨، ٢٤٧، ٧/ ١٢٢، ٨/ ٢٤١ ـ ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥١ ـ ٢٥٨، ٩/ ٢٥٦، ٢٦٨، ١٠/ ٦، ١٠، ٩٧، ١٩٦. وكتاب الصفدية ١/ ٨٦ ـ ١٠٤، ٢٤٣، ٢/ ٢٢٩ ـ ٢٣٢. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٥٣، ٢/ ١٤٣. والقاعدة المراكشية ص ٥١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ١٨ ـ ٢٣. والفتاوى المصرية ٦/ ٥٤٦ ـ ٥٥٠.

واجبين بذاتهما. وإنّما أثبتوا إلهاً واحداً واجباً بنفسه، له صفات لازمة له، واجبة بوجوبه، لا يقبل العدم. والتعدّد الممتنع في الواجب إنّما هو تعدّد الإله؛ كما أنّ التعدّد الممتنع في القديم إنّما هو تعدّد الإله القائم بنفسه؛ لأنّ ذلك هو تعدّده»[1].

*** توحيد المعتزلة، والمتفلسفة الذي هو في الواقع تعطيل الباري جلَّ وعلا عن الاتّصاف بصفاته العُلا: مخالف للغة، وللكتاب، والسنة، ولما بعث الله به رسله، ولأقوال سلف الأمة، ولتوحيد المسلمين أجمعين..**

ليس توحيد المبتدعة توحيدَ أهل الحقّ، الذي ذكره الله وحضّ عليه، وذكره رسوله ﷺ وأمر به..

وإنّما التوحيد الذي يدّعي المبتدعة الاختصاص به، هو توحيد أهل الباطل؛ كما قيل: «توحيد أهل الباطل هو: الخوض في الجواهر والأعراض»[2].

والمبتدعة هؤلاء، متكلمةً كانوا أو متفلسفة: غيّروا لفظ التوحيد المتضمّن إثبات الصفات لله تعالى، فجعلوا نفي الصفات من التوحيد، وألحدوا في أسماء الله جلّ وعلا وصفاته..

وقد ظنّوا أنّ ما نَفَوْه عن الله جلّ وعلا تنزيه له وتعظيم وكمال.

وهذا من جهلهم المُركّب، وعدم تصوّرهم أنّ إثبات ما نَفَوْه هو الكمال الذي يكون مُثبته معظّماً للربّ تعالى، ومُقدّساً له..

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٨.

(٢) انظر كتب ابن تيمية التالية: تفسير سورة الإخلاص ص ١٥٩. والفتاوى المصرية ٦/ ٥٦٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٨٥. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٧.

والواقع أنّهم غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد، وتاهوا عن معرفة الطرق التي بيَّنها القرآن؛ فحسبوا أنّ التوحيد مجرّد اعتقاد أنّ العالم له صانع، وضمّوا إلى ذلك نفي الصفات، وجعلوه داخلاً في مسمّى التوحيد.

وهم في صنيعهم هذا مخالفون للغة، وللشرع، وللعقل[1]..

وأقوالهم باطلة، مخالفة لصريح المعقول، وصحيح المنقول..

أضف إلى ذلك ما تشتمل عليه من عِظم الفرية على ربّ العالمين، وعِظَم الجهل بما هو عليه إله الأولين والآخرين، من صفات الكمال، ونعوت الجلال..

أمّا تكذيب رسل الله، والإلحاد في أسماء وآيات الله، فحدِّث عن ذلك ولا حرج..

**** أولاً: مخالفة من زعم أنّ التوحيد نفيُ الصفات للغة:**

اللفظ المشهور في اللغة، الذي يتداوله الخاصّ والعامّ: يجب أن يكون مفهوماً، يتصوّره المُخاطب به..

ولا يجوز أن يكون هذا اللفظ موضوعاً لمعنى دقيق، لا يمكن لكلّ النّاس فهمه، أو تصوّره..

ولفظ: «التوحيد»، و«الواحد» لفظ مشهور، يتداوله جميع النّاس خاصّتهم وعامّتهم، وهم يفهمونه، ويتصوّرون معناه بمجرّد التخاطب به..

بَيْدَ أنّ المبتدعة حصروا معنى هذا اللفظ في نطاق ضيّق، وأبعدوه عن

---

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٨.

معناه الحقيقيّ، وجعلوه من الألفاظ التي لا يفهمها إلا فئة قليلة من النّاس..

فزعموا أنّ الواحد: هو الذي لا يُشار إليه، ولا يتميّز منه شيء دون شيء، ولا يتّصف بصفة(١).

ولا ريب أنّهم بصنيعهم هذا قد ألحدوا في هذا اللفظ..

فهذا المعنى الذي ذكروه للواحد: هو أقرب لممتنع الوجود منه إلى الموجود.

إذ لا يُتصوّر موجود مجرّد عن الصفات(٢).

والمبتدعة بتفسيرهم للواحد، والتوحيد بهذا، قد خالفوا اللغة التي يُرجع إليها عند الاشتراك اللفظي، فتفصل بين المتخاصمين، وتُنبّه على المعنى الحقّ للفظ.

وبرجوعنا إلى اللغة، نجد أنّ:

* أهل اللغة مطبقون على أنّ معنى «الواحد» عندهم: ليس هو المعنى الذي ذكره المبتدعة؛ فلا يُعرف في اللغة إطلاق اسم «واحد» إلا على ذي صفة(٣)..

بل «المنقول بالتواتر عن العرب: تسمية الموصوف بالصفات واحداً، وأحداً حيث أطلقوا ذلك، ووحيداً»(٤).

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ٧/١١٨.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٢٦٦، ٢٦٧. واقتضاء الصراط المستقيم له ٢/٨٤٨.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١٣.

والعرب لا يعرفون الواحد في الأعيان، «إلا ما كان قديماً بنفسه، متصفاً بالصفات، مبايناً لغيره، مُشاراً إليه. وما لم يكن مُشاراً إليه أصلاً، ولا مُبايناً لغيره، ولا مُداخلاً له. فالعرب لا تُسمّيه واحداً، ولا أحداً، بل ولا تعرفه»[1].

* وهذا المعنى الذي ذكره المبتدعة للتوحيد، والواحد أيضاً: ليس معروفاً في لغة أحدٍ من الأمم[2].

و «جميع الأمم تُسمّي ما قام به الصفات واحداً، بل يُسمّونه وحيداً. وقد يُسمّونه في غير الإثبات أحداً؛ كقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[3]، وقوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[4]، وأمثال ذلك»[5].

* ومن «المعلوم المتواتر في اللغة، الشائع بين الخاصّ والعامّ أنّهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة، وشجرة واحدة، وقرية واحدة، وثوب واحد. وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد؛ فيقولون: رجل واحد، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وأربعة رجال. وهذا من أظهر اللغة وأشهرها وأعرفها»[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/١١٧.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٨٨. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/١١٥.

(٣) جزء من الآية ٦، من سورة التوبة.

(٤) الآية ١١ من سورة المدثر.

(٥) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٨٨. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/١١٣، ٦/٦.

(٦) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٩٣. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٧/١١٦.

وهذا الذي يُطلق عليه اسم واحد: له صفات متعدّدة..

فالشجرة الواحدة مثلاً: لها جذور، وجذع، وساق، وأغصان، وأوراق. وفيها ثمار،.. إلخ. وكلّها يُطلق عليها اسم واحد[1].

وكذا الحال بالنسبة: للرجل الواحد، والدرهم الواحد، والثوب الواحد،... إلخ؛ كلّها أجسام، ويُطلق عليها اسم: واحد.

«فكيف يجوز أن يُقال: إنّ الوحدة لا يُوصف بها شيء من الأجسام. وعامّة ما يُوصف بالوحدة في لغة العرب إنّما هو جسم من الأجسام»[2].

**** ثانياً: مخالفةُ مَنْ زَعَمَ أنّ التوحيدَ نفيُ الصفاتِ للشرع:**

ينبغي أن يُعلم أولاً أنّه لا يُوجد في الشرع؛ لا في كلام الله تعالى، ولا في كلام رسوله ﷺ، بل ولا في كلام أحدٍ من سلف هذه الأمة رحمهم الله إطلاق اسم الواحد على ما لا صفة له؛ فإنّ ما لا صفة له، لا وجود له في الوجود[3].

والواقع أنّ لفظ «التوحيد»، و«الأحد»، و«الواحد» الموجود في كلام الله تعالى، وفي كلام رسوله ﷺ، وفي كلام سلف الأمة رحمهم الله يدلّ على نقيض قول المبتدعة، ويشهد لضدّ استدلالهم بهذه الألفاظ على نفي الصفات؛ إذ هذه الألفاظ: «التوحيد»، «الأحد»، «الواحد» تدلّ

---

(١) ذكر الإمام أحمد قريباً من هذا المثال للنخلة، فليراجع ص ٢٧٩.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٩٣. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١١٦ ـ ١١٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٦٣. ومجموع الفتاوى له ٤/ ١٥٢. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٤.

على أنّ المتّصف بالتوحيد، والمتسمّ بالواحد الأحد موصوف بصفات الكمال، ومنعوت بنعوت الجلال[1].

*** الواحد في القرآن الكريم يُطلق على ذي الصفات:

القرآن الكريم الذي نزل بلغة العرب، يشهد أنّ معنى التوحيد يعني إثبات الصفات، وأنّ اسم الواحد لا يُطلق إلا على قائم بنفسه، مُشار إليه، موصوف بصفات متعدّدة. .

ـ والقرآن قد نزل بلغة العرب كما أسلفت، فلا يجوز حمل لفظ من ألفاظه على اصطلاحٍ حادثٍ ليس من لغة العرب. .

هذا لو كان معنى اللفظ صحيحاً، فكيف إذا كان باطلاً؛ كالمعنى الذي استخدمه المبتدعة لاسم الواحد، ولفظ التوحيد[2].

ـ ومن قرأ القرآن الكريم علم أنّ الواحد في القرآن يُطلق على ذي الصفات، وأنّ التوحيد الذي في القرآن يتعارض مع تعطيل الصفات. .

فقوله تعالى عن الوليد بن المغيرة[3]: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[4] يشهد لذلك؛ إذ الوحيد مبالغة في الواحد؛ وإذا وُصِف أحدٌ بأنّه وحيد، وهو ذو صفات، فوصفه بأنّه واحدٌ أولى أن يكون به ذا صفات[5]. .

يقول الإمام أحمد: «وقد سمّى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي، فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[6]. وقد كان هذا

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/١٢٣ ـ ١٢٤. ومجموع الفتاوى له ٤/١٥٢. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٤.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/ ٧.

(٣) مرّ آنفاً ص ٢٧٩.

(٤) سورة المدثر: الآية ١١.

(٥) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٨.

(٦) سورة المدثر، الآية ١١.

الرجل الذي سمّاه «وحيداً»، له عينان، وأذنان، ولسان، وشفتان، ويدان، ورجلان، وجوارح كثيرة. فقد سمَّاه الله «وحيداً» بجميع صفاته. فكذلك الله، وله المثل الأعلى، هو بجميع صفاته إلهٌ واحد»[1].

ـ والقرآن الكريم مليء بالآيات التي أطلقت اسم الواحد على ذي الصفات، بل وعلى الأجسام أيضاً. .

فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[2] من الشواهد على ذلك:

إذ من المعلوم «أنّ النفس الواحدة التي خلق منها هو آدم، وحوّاء خلقت من ضلع آدم القصيراء؛ من جسده خلقت، لم تخلق من روحه، حتى يقول القائل: الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها. وإذا كانت حواء خُلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام، وقد سمَّاها الله نفساً واحدة: عُلِمَ أنّ الجسم قد يُوصف بالوحدة»[3].

ـ وكذا ثمّة آيات كثيرة جداً أطلق فيها اسم الواحد، والأحد على ما يُسمّيه المبتدعة جسماً، ومنقسماً[4].

فـ «كُلّ ما في القرآن من اسم «الواحد»، و«الأحد»؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾[5]، وقوله: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص ١٣٤. وانظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٨٨.

(٢) جزء من الآية ١، من سورة النساء.

(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٨٨.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/١١٥ ـ ١١٦. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٤٨٨ ـ ٤٨٩.

(٥) سورة النساء، جزء من الآية ١١.

اسْتَأْجِرْهُ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[2]، وقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ﴾[3]، وقوله: ﴿ذَرْنِيْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيْداً﴾[4]، وأمثال ذلك، يُناقض ما ذكروه؛ فإنّ هذه الأسماء أُطلقت على قائم بنفسه، مُشارٍ إليه، يتميّز منه شيءٌ عن شيءٍ. وهذا الذي يُسمّونه في اصطلاحهم «جسماً»[5].

ـ بقي أن نعلم: أنّ ما في القرآن الكريم من أسماء كثيرة لله تعالى؛ سمَّى الله تعالى بها نفسه، تدلّ بأسرها على ذات واحدة متصفة بالصفات؛ وكل اسم من أسماء الربّ تعالى يدلّ على الذات المسمّاة، وعلى الصفة التي تضمّنها الاسم..

فلكلّ اسمٍ معنى ليس هو المعنى الذي في الاسم الآخر.

وكلّ هذه المعاني تدلّ على ذات واحدة؛ فالذات واحدة، والصفات متعدّدة[6].

والنصوص القرآنيّة الكثيرة التي جاء فيها وصف الله تعالى لنفسه بالصفات العُلا، لم يتنازع اثنان من العقلاء في أنّها دالّة على قول أهل الإثبات، وليست دالّة على نفي الصفات[7].

(١) سورة القصص، جزء من الآية ٢٦.

(٢) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٣) سورة التوبة، جزء من الآية ٦.

(٤) سورة المدثر، الآية ١١.

(٥) الرسالة الأكملية فيما يجب لله تعالى من صفات الكمال لابن تيمية ص ٤٦. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١١٥، ١١٦ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٨، ٤٨٩.

(٦) انظر: معارج الوصول لابن تيمية ص ١٨. ومجموع الفتاوى له ٧/ ١٨٥. ومقدمة في أصول التفسير له ص ٤٩.

(٧) انظر درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٥٠ ـ ٥١.

وهذا يُرشد إلى بُطلان مزاعم المبتدعة في تعطيل الصفات، وتسمية ذلك توحيداً.

***** التوحيد الذي جاء به رسل الله عليهم السلام ليس فيه نفي الصفات:**

ـ من المعلوم أنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد أخبروا أنّ الله تعالى إلهٌ واحد، «وكفَّروا من أثبت إلهين اثنين، وأمروا بالتوحيد، ودعوا إليه، وحرّموا الشرك، وكفَّروا أهله، وأخبروا أنّ الله واحدٌ أحد. **وكان مُرادهم بذلك**: توحيده، وأنّه لا يجوز أن يُعبد إلا الله، وأنّه لا يستحق العبادة إلا هو»[1].

فالرسل عليهم السلام بُعثوا بتوحيد الله، والنهي عن الإشراك به؛ فتوحيدهم: هو الأمر بعبادة الله وحده، والنهي عن عبادة ما سواه؛ فمن عَبَدَ الله وحده ولم يُشرك به شيئاً؛ فقد وحَّد الله، ومن عَبَدَ من دونه شيئاً من الأشياء؛ فهو مشرك، ليس بموحِدٍ مُخْلصٍ لله الدين[2].

والأنبياء عليهم السلام أثبتوا لله تعالى الصفات، وعلَّموا ذلك أممهم..

ولم يكن مُرادهم من الإخبار بأنّ الله واحدٌ نفيَ الصفات التي أثبتها لنفسه جلّ وعلا، بل كان مُرادهم بذلك: توحيده تعالى، وأنّه لا يجوز أن يُعبد إلا هو وحده[3].

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ١/ ٤٧٨، ٤٨١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥. ومجموع الفتاوى له ٢/ ٦٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٨٨.

فالتوحيد الذي بعث الله به رسله عليهم السلام ليس فيه شيء من نفي الصفات[1].

* أمّا المعنى الذي ذكره المبتدعة للتوحيد، والواحد: فليس هو لغة الأنبياء عليهم السلام التي خاطبوا بها الخلق..

ومعلومٌ أنّ «كلام الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يحمل إلا على لغتهم التي عادتهم أن يُخاطبوا بها الناس، لا يجوز أن تحدث لغة غير لغتهم، ويُحمل كلامهم عليها»[2]..

فهم عليهم السلام موحِّدون لله، واصفون له بصفات الكمال..

ـ «**والتوحيد الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب**: هو توحيد الإلهيّة؛ وهو أن يعبد الله وحده لا شريك له.

وهو متضمّن لشيئين:

أحدهما: القولي العلمي: وهو إثبات صفات الكمال له، وتنزيهه عن النقائص، وتنزيهه عن أن يُماثله أحدٌ في شيء من صفاته.

فلا يُوصف بنقصٍ بحال. ولا يُماثله أحدٌ في شيء من صفات الكمال؛ كما قال تعالى **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَمَدُ. لَمْ يَلِدْ. وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾**[3].

فالصمديّة تُثبتُ له الكمال، والأحديّة تنفي عنه مماثلة شيء له في ذلك»[4].

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٥٠ ـ ١٥١.
(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٨٨.
(٣) سورة الإخلاص بأكملها.
(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/٢٢٨. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٩. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٢.

فهذا النوع الأوّل؛ التوحيد القولي العلمي: «وهو وصفه بما يُوجب أنّه في نفسه أحدٌ صمدٌ لا يتبعّض ويتفرّق فيكون شيئين، وهو واحد متّصف بصفات تختصّ به، ليس له فيها شبيه ولا كفؤ»(١).

فهو يتضمّن إذاً إثبات نعوت الكمال لله تعالى، بإثبات أسمائه الحسنى، وما تتضمّنه من صفاته..

وهو براءة من التعطيل؛ لأنّه يُوجب أن يُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله عليهم السلام؛ إذ تعطيل الباري جلّ وعلا عن أن يوصف بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله مستلزم لتعطيل الذات؛ كما قيل: المعطّل يعبد عدماً(٢)..

هذا عن النوع الأول من أنواع التوحيد الذي بعث الله به رسله عليهم السلام.

* **أمّا النوع الثاني**، فهو: التوحيد في الإرادة والعمل: وهو يعني إخلاص العبدِ الدينَ لله تعالى؛ فلا يعبد إلا هو،ولا يدعو إلا إياه، ولا يتوكّل إلا عليه،ولايخاف إلا منه، ولايرجو سواه،ويجعل عمله كلّه لله.

قال تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّيْنَ**﴾(٣)، وقال تقدّس اسمه: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ. لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ. وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا أَعْبُدُ. وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ. وَلا أَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ**﴾(٤).

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/ ٣٠٦، ٣١٣. وشرح حديث النزول له ص ٨. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٢.

(٣) سورة البيّنة، جزء من الآية ٥.
(٤) سورة الكافرون بأكملها.

وهذا التوحيد يتضمّن أنّ الله خالق كلّ شيء، وربُّه ومليكه[1].

وهذا النوع براءة من الشرك[2].

ـ ورسولنا محمّد ﷺ بُعث بتوحيد الله تعالى، وعلَّمه أمّته، ولم يقل لهم كلمة واحدة تتضمّن نفي الصفات[3].

بل إنّ التوحيد الذي جاء به الرسول ﷺ يشتمل على إثبات ما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات؛ إذ من تمام التوحيد: أن يُوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله عليهم السلام[4]..

فالتوحيد الذي جاء به رسولنا ﷺ، هو هو التوحيد الذي جاءت به الرسل عليهم السلام، ونزلت به الكتب؛ فهو يتناول النوعين: توحيد القول والعلم، وتوحيد الإرادة والعمل..

ـ أمّا أقواله ﷺ التي أطلق فيها لفظ: «واحد»، و«أحد» على الجسم ذي الصفات، فهي أكثر من أن تُحصر..

وأذكر منها:

١ ـ قوله ﷺ: **«فضل صلاة الجمع على صلاة الواحد خمسٌ وعشرون درجة»**[5].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٢٩١ ـ ٢٩٢. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٢٨ ـ ٢٢٩. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٨ ـ ٤٨٠.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٢٩٢.

(٣) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٢٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٤.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٥٢، ك التفسير، تفسير سورة الإسراء، باب قوله تعالى: ﴿**إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً**﴾.

فسمَّى الإنسانَ، الجسمَ، المُشارَ إليه، ذا الصفات: واحداً.

٢ ـ قوله ﷺ: «**لا تمشِ في نعلٍ واحد. ولا تحتبِ في إزار واحد. ولا تأكلْ بشمالك. ولا تشتملِ الصَّمَّاءَ**(١)**. ولا تضعْ إحدى رجليك على الأخرى إذا استلقيت**»(٢).

فأطلق على النعل، والإزار، والرِّجْل، وكلّها أجسام ذات صفات: اسم الواحد.

٣ ـ قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يُصلِّي أحدُكم في الثوب الواحد، ليس على عاتقيه شيءٌ**»(٣).

٤ ـ قوله ﷺ: «**من صلَّى في ثوبٍ واحدٍ فليُخالف بين طرفيه**»(٤).

٥ ـ قوله ﷺ: «**إذا انقطع شسْعُ**(٥) **أحدكم، فلا يمشِ في نعلٍ واحدة، حتّى يُصلح شِسعه. ولا يمشِ في خُفٍّ واحد. ولا يأكل بشماله. ولا يحتبي بالثوب الواحد، ولا يلتحف الصَّمَّاء**»(٦).

٦ ـ قوله عليه الصلاة والسلام: «**السفر قطعة من العذاب، يمنع**

---

(١) قال محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه على صحيح مسلم ٣/ ١٦٦١: «الفقهاء يقولون في معنى الصمّاء: أن يشتمل بثوبٍ ليس عليه غيره، ثمّ يرفعه من أحد جانبيه، فيضعه على أحد منكبيه».

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/ ١٦٦٢، ك اللباس والزينة، باب النهي عن اشتمال الصَّمَّاء والاحتباء في ثوب واحد.

(٣، ٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١٣٦، ك الصلاة، باب إذا صلّى في الثوب الواحد، فليجعل على عاتقيه.

(٥) الشِّسْع: سَيْر يُمسك النعل بأصابع القدم. (المعجم الوسيط ص ٤٨١).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/ ١٦٦١، ك اللباس والزينة، باب النهي عن اشتمال الصَّمَّاء والاحتباء في ثوب واحد.

أحدكم نومه وطعامه وشرابه. فإذا قضى أحدُكم نَهْمَتَهُ، فَلْيُعَجّلْ إلى أهله»[1].

٧ ـ قوله ﷺ: «لا يَجْلِدْ أحدُكم امرأتَه جَلْدَ العبد، ثمّ يُجامعها في آخر اليوم»[2].

٨ ـ قوله ﷺ: «إذا استأذَنَتِ المرأةُ أحدَكم إلى المسجد، فلا يَمْنَعْهَا»[3].

٩ ـ قوله عليه الصلاة والسلام: «يأتي الشيطانُ أحدَكم، فيقول: مَنْ خلق كذا؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الله؟ فإذا وجد أحدَكم ذلك، فَلْيَسْتَعِذْ بالله، ولْيَنْتَه»[4].

وأقواله عليه الصلاة والسلام في ذلك كثيرة، لا يتسع هذا المقام لذكرها[5].

وهذه الأحاديث النبويّة الكثيرة التي جاء فيها إطلاق لفظ «واحد»، و«أحد» على ذي الصفات، وعلى الأجسام ترشد إلى بُطلان مزاعم المبتدعة أنّ الواحد والأحد لا يكون جسماً، ولا تكون له صفة..

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٥٤٥، ك العمرة، باب السفر قطعة من العذاب، و٢/٣٥٨، ك الجهاد، باب السرعة في السير، و٣/٤٤١، ك الأطعمة، باب ذكر الطعام. ومسلم في صحيحه ٣/١٥٢٦، ك الإمارة، باب السفر قطعة من العذاب.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٣٩٠، ك النكاح، باب ما يُكره من ضرب النساء.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/٣٩٦، ك النكاح، باب استئذان المرأة زوجها في الخروج إلى المسجد وغيره، و١/٢٧٨، ك الأذان، باب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد.

(٤) تقدم تخريجه٢/٣٢٨.

(٥) راجع نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٩ ـ ٤٩٢؛ فقد ذكر طائفة كثيرة من الأحاديث في ذلك.

وصفات الله تعالى الكثيرة التي وردت في الأحاديث النبويّة، لم يتنازع اثنان من العقلاء في أنّها نصّ في إثبات الصفات، وردّ على ما افتراه المعطّلون من نفيها[1].

وهي تُرشد إلى بُطلان مزاعم المبتدعة في تعطيل الصفات، وتسمية ذلك توحيداً.

***** سلف الأمّة وحّدوا الله تعالى، ووصفوه بصفات الكمال:**

لا يُوجد لفظ «التوحيد» بمعنى نفي شيء من الصفات في كلام أحدٍ من السلف رحمهم الله[2].

وذلك أنّ السلف رحمهم الله تعالى قالوا كما قال الله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾[3]؛ فوحّدوا ربّهم، ووصفوا مولاهم بصفات الكمال، ونعتوه بنعوت الجلال، ووافقوا صحيح المنقول عن الأنبياء والمرسلين، وما فطر الله عليه عباده أجمعين، وما دلّت عليه صرائح عقول الآدميّين، من صفته جلّ وعلا التي وصف بها نفسه، ووصفته بها رسله؛ كسماعه لكلام عباده، ورؤيته لأعيانهم، وعلمه بسرّهم ونجواهم، . . . إلى آخر ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال . .

فليس معنى التوحيد عندهم ما يُريده المبتدعة؛ من نفي صفات الله وتعطيله عنها . .

وسلف الأمّة رحمهم الله لمّا أدخل المبتدعة نفي الصفات في مسمّى

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٥٠ ـ ٥١.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤/ ١٥٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٦٣.

التوحيد، أظهروا خلافهم، وردّوا عليهم..

فحين دخل أحد المبتدعة على الإمام مالك بن أنس؛ إمام دار الهجرة رضي الله عنه، وأخذ يسأله عن القرآن الكريم، قال له الإمام مالك: لعلّك من أصحاب عمرو بن عُبيد[1]؟ لعن الله عَمْراً؛ فإنّه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علماً لتكلَّم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلَّموا في الأحكام والشرائع. ولكنّه باطلٌ يدلّ على باطل»[2].

وقصد الإمام مالك رحمه الله من مقولته هذه: الإنكار على المعتزلة نفاة الصفات، الذين يُسمّون تعطيلهم توحيداً..

وهذا القصد وضّحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله المتقدّم[3]: «وهذا صريحٌ في ردّ الكلام والتوحيد الذي كانت تقوله المعتزلة والجهميّة، وليس له أصلٌ عن الصحابة والتابعين، بخلاف ما رُوي من الآثار الصحيحة في الصفات والتوحيد عن الصحابة والتابعين؛ فإنّ ذلك لم يُنكروه. إنّما أنكروا الكلام والتوحيد المبتدَع في أسماء الله وصفاته وكلامه»[4].

فعُلِم ممّا تقدّم أنّ الأدلة النقليّة الصحيحة؛ من كتاب، وسنّة، وإجماع سلف الأمّة، إنّما تدلّ على إثبات الصفات لله جلّ وعلا، لا يدلّ شيء منها على نقيض ذلك.

---

(١) تقدمت ترجمته ١/١٤٨.

(٢) تقدّم تخريج هذا الأثر عن الإمام مالك رحمه الله ٢/٢٢٨.

(٣) تقدّم قوله ٢/٢٢٨، ٢٢٩.

(٤) الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٥٦٠. وانظر نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٤٦٧.

** ثالثاً: مخالفةُ مَنْ زَعَمَ أنّ التوحيدَ نفيُ الصفاتِ للعقل:

وجود ذات ليس لها صفات ممتنعٌ في العقل..

فالذات التي لا صفة لها، لا وجود لها إلا في الذهن[1].

والواحد المجرّد عن جميع الصفات ممتنع الوجود[2].

فحيث قيل لفظ «الذات»، كان مستلزماً للصفات. «ويستحيل وجود ذاتٍ منفكّةٍ عن الصفات في الخارج، وفي العقل، وفي اللغة»[3].

والأدلّة العقليّة الصريحة إنّما تدلّ على إثبات الصفات لله ربّ العالمين، لا يدلّ شيء منها على نقيض ذلك[4].

أمّا الواحد الذي افترضه المبتدعة معطّلاً عن الصفات، وزعموا أنّه لا يُشار له، وليس له صفة، فهذا «يقول لهم فيه أكثر العقلاء، وأهل الفطر السليمة: إنّه أمرٌ لا يُعقل، ولا وجود له في الخارج، وإنّما هو أمرٌ مقدّرٌ في الذهن. ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات، ولا قَدْر، ولا يتميّز منه شيء عن شيء»[5].

فهذا النفي الذي ذكره النفاة، وسمّوه توحيداً، وفسّروا به اسم الله: «الواحد»، و«الأحد»: هو «عند أهل السنة والجماعة مستلزمٌ للعدم، منافٍ لما وصف به نفسه في كتابه؛ من أنّه «الأحد»، «الصمد»، وأنّه

---

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ٣٧٧/أ. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٥٤. وكتاب الصفدية له ١/ ٢٢٩.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) كتاب الصفدية ١/ ١٠٩.

(٤) تقدّم ذلك مفصّلاً في الباب الأول؛ تقديم العقل على النقل أصل أصول المبتدعة في الصفات؛ في الجزء الأول ص١٩٣، ١٩٤.

(٥) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٣.

«العليّ»، «العظيم»، وأنّه «الكبير المتعال»، وأنّه «استوى على العرش»، وأنّه يُصعَد إليه، ويُوقَف عليه، وأنّه يُرى في الآخرة كما تُرى الشمس والقمر، وأنّه يُكلِّم عبادَه، وأنّه «السميع البصير»[1]، إلى غير ذلك من أسمائه الحسنى وصفاته العُلا..

لا يُقال إنّه تعالى مستغنٍ عن هذه الصفات؛ لأنّ هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود هو المستحقّ لجميع الصفات[2].

وبهذا يتبيَّن فساد ما عليه المبتدعة؛ من المتفلسفة والمعتزلة وأشباههم في تفسير التوحيد بنفي الصفات، وتتّضح مخالفتهم للمنقول والمعقول، وكلام العرب، بل وعامّة أهل اللغات..

وهذا يُرشد إلى أنّهم: ﴿مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِه وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِيْنِه. سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾[3].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٧.

(٢) انظر الرسالة المدنية لابن تيمية ص ٣٣.

(٣) سورة الزمر، الآية ٦٧.

المطلب الثاني

نقض استدلال أصحاب دليل التركيب

بما في القرآن؛ من تسمية الله نفسه: «أحداً»، و«صمداً»

على نفي صفات الله

*** سورة الإخلاص تضمّنت تسمية الله تعالى نفسه بـ«الأحد»، و«الصمد»..**

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ. اللهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ. وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[1].

فهذه السورة فيها الاسمان: الأحد، والصمد.

«وكلّ منهما يدلّ على الكمال؛ فقوله: «أحد»: يدلّ على نفي النظير. وقوله: «الصمد» بالتعريف: يدلّ على اختصاصه بالصمديّة»[2].

وأسماء الله تعالى تدلّ على صفاته؛ فكلّ اسم من أسمائه سبحانه يدلّ على ذات الله، وعلى الصفة المختصة به..

وكلّ اسم يدلّ على معنى ليس هو المعنى الذي في الاسم الآخر؛ فالذات واحدة متعدّدة الصفات..

فعُلِم بذلك أنّ أسماء الله تعالى تدلّ على إثبات الصفات لله تعالى..

---

(١) سورة الإخلاص بأكملها.

(٢) جواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/ ١٤٢ ـ وانظر منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٣٠.

* لكنّ المبتدعة أصحاب دليل التركيب بدلاً من أن يستدلوا بأسماء الله على إثبات صفات الله، استدلوا بها على تعطيل الله عن صفاته العُلا..

فقد استدلوا باسمه: «الأحد»، واسمه «الصمد» على نفي الصفات عنه جلّ وعلا..

واستدلالهم هذا باطل، وهو يدلّ على نقيض قولهم..

ونقض هذا الاستدلال يكون بطريقين؛ طريق عامّ، وآخر خاصّ..

**** أمّا الطريق العامَ:**

فإنّ اسم «الأحد»، واسم «الصمد» يدلآن على نقيض مذهب المبتدعة..

فالصمد: يدلّ على استحقاق الله تعالى لجميع صفات الكمال.

والأحد: يدلّ على نفي المشاركة والمماثلة.

فالأول يدلّ على الإثبات، والثاني يدلّ على التنزيه..

بل إنّ صفات الإثبات كلّها، وصفات التنزيه كلها يجمعها هذان المعنيان[1].

فهذان المعنيان اللذان ذُكرا في سورة الإخلاص إذاً يجمعان صفات الإثبات كلّها، وصفات التنزيه كلها..

---

(١) انظر: جواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠٧/١٧ ـ وانظر أيضاً: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/ ٥٤، ٩٨/١٦ ـ ٩٩، ١٢٥ ـ ١٢٦. وشرح حديث النزول له ص ٧٤. ومنهاج السنة النبوية له ١٨٦/٢ ـ ١٨٧، ٥٢٩ ـ ٥٣٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ٥٨/٢.

وهذان المعنيان من قواعد السلف رحمهم الله في إثبات الصفات؛ إذ الكلام في الصفات من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات(١).

فكما أنّه لا يجوز نفي صفات الله التي وصف بها نفسه، كذلك لا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين(٢).

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(٣).

فليس كمثله شيء: رد على أهل التشبيه والتمثيل.

وهو السميع البصير: رد على أهل النفي والتعطيل(٤)..

فالله سبحانه وتعالى «موصوفٌ بصفات الكمال، منزّه عن كلّ نقص وعيب. موصوفٌ بالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام. منزهٌ عن الموت، والجهل، والعجز، والصمم، والعمى، والبكم.

وهو سبحانه لا مثل له في شيء من صفات الكمال؛ فهو منزّه عن كلّ نقص وعيب، قُدّوسٌ سلام، تمتنع عليه النقائص والعيوب بوجهٍ من الوجوه.

وهو سبحانه لا مِثل له في شيء من صفات كماله.

---

(١) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٣. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٢٤٥ ـ ٢٤٨.

(٢) انظر: الرسالة المدنية لابن تيمية ص ٣١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١١٠. ومجموع الفتاوى له ٤/ ١٨٥، ٥/ ١٩٥، ١٩٦، ٢٦٣، ١٦/ ٩٩، ٣٦٣.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ١٢٦، ٥/ ١٩٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ١٧.

بل هو الأحد، الصمد، الذي لم يلد ولم يُولد، ولم يكن له كُفُواً أحد»[1].

فالله تعالى منزّه عن كلّ نقص، ومستحق لغاية الكمال..

*** وتنزيهه جلّ وعلا يكون عن أمرين:**

أحدهما: تنزيهه عن النقص المُناقض لكماله.

والثاني: تنزيهه في كماله عن أن يكون له مِثل[2].

* والمقصود هنا أنّ إثبات الصفات لله تعالى مع التنزيه يجمعها المعنيان المذكوران في سورة الإخلاص؛ معنى الأحد، ومعنى الصمد..

فالمعنى **الأول:** «نفي النقائص عنه ـ تعالى ـ وذلك من لوازم إثبات صفات الكمال.

فمن ثبت له الكمال التامّ انتفى النقصان المضادّ له.

والكمال من مدلول اسمه الصمد.

والثاني: أنّه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة.

وهذا مدلول اسمه الأحد.

فهذان الاسمان العظيمان ـ الأحد الصمد ـ يتضمنان تنزيهه عن كلّ نقصٍ وعيب، وتنزيهه في صفات الكمال أن لا يكون له مماثل في شيء منها.

---

(١) الجواب الفاصل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣١١ ـ ٣١٢ ـ وانظر منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٢٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٥٣٨، ١٦/ ١٢٣، ١٢٦، ٣٦٣. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٢، ٥٢٣، ٥٢٩ ـ ٥٣٠. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٢.

واسمه الصمد يتضمّن إثبات جميع صفات الكمال.

فتضمّن ذلك إثبات جميع صفات الكمال، ونفي جميع صفات النقص.

فالسورة تضمّنت كلّ ما يجب نفيه عن الله.

وتضمّنت أيضاً كلّ ما يجب إثباته، من وجهين:

من اسمه الصمد.

ومن جهة أنّ ما نُفي عنه من الأصول[1]، والفروع[2]، والنظراء[3]: مستلزم ثبوت صفات الكمال أيضاً.

فإنّ كل ما يُمدح به الربّ من النفي، فلابُدّ أن يتضمّن ثبوتاً..»[4].

فتبيَّن بذلك أنّ سورة الإخلاص دلّت على إثبات صفات الكمال لله تعالى..

وهذا نقيض زعم المبتدعة أصحاب دليل التركيب، من أنّها نصّ في نفي الصفات عن الله تعالى.

**** وأمّا الطريق الخاصّ:**

فيستلزم التفصيل في معنى كلّ اسمٍ من هذين الاسمين؛ الأحد، والصمد..

---

(١) لم يُولد.

(٢) لم يَلِد.

(٣) لم يكن له كُفُواً أحد.

(٤) انظر: جواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/١٠٨ ـ ١٠٩.

** **فاسم «الأحد»**: قد تقدّم القول في أنّه يدلّ على نقيض قول المبتدعة أصحاب دليل التركيب..

وأنّ اسم «أحد» في اصطلاح أهل اللغة يُطلق على ذي الصفات الذي يُشار إليه، ويتميّز بعضه عن بعض..

وقد أطلق هذا الاسم في الكتاب والسنّة على الجسم المُشار إليه، ذي الصفات، كما تقدّم بيان ذلك[1]..

ـ ومزاعم المبتدعة في كون هذا الاسم يدلّ على نفي الصفات، قد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الردّ عليها في النقاط التالية[2]:

١ ـ لفظ «أحد» لم يُستعمل إلا فيما نفاه المبتدعة دون ما أثبتوه..

وقد تقدّم في المطلب السابق أنّ هذا اللفظ لم يُطلق إلا على ذي الصفات المُشار إليه..

٢ ـ هذا الذي زعموا أنّه معنى لاسم «الأحد»: لا وجود له في الخارج.

فالأحد المُجرّد عن جميع الصفات ممتنع الوجود..

«وحينئذٍ فلا يكون كلام الله دالاً على وجود ما ليس بموجود»[3].

٣ ـ هذا المعنى الذي ذكره المبتدعة لاسم «أحد»: لا يمكن لأحد أن يتصوّره أو يفهمه. بل إنّ أهل اللغة، وأصحاب اللغات الأخرى، وعامّة النّاس لا يفهمون من اسم «أحد» ذاتاً مجرّدة عن الصفات..

---

(١) تقدّم بيان ذلك ٢/٢٨٦ ـ ٢٩٦.

(٢) انظرها في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢٠.

ولمّا كان اسم «أحد» من الألفاظ المتداولة المشهورة بين النّاس عامّتهم وخاصتّهم، وجب أن يكون المدلول الذي دلّ عليه هذا اللفظ واضحاً مفهوماً، يمكن تصوّره من كلّ النّاس..

٤ ـ لو فُرِض على سبيل الجدل أنّ المعنى الذي وضعه المبتدعة لهذا اللفظ يمكن تصوّر وجوده في الخارج ـ مع امتناع ذلك في الحقيقة ـ، فإنّ المعنى الذي نَفاه المبتدعة أشمل، ووجوده أظهر.

٥ ـ لو قُدِّر على سبيل الجدل عموم هذا المعنى الذي وضعه المبتدعة للفظ «أحد»، فإنّه يدلّ على الاشتراك اللفظي، ولا يدلّ على خصوص ما أثبته المبتدعة.

٦ ـ لو قدَّرنا كون أحد المعنيين مجازاً ـ المعنى الذي تعارف عليه أهل اللغة، وجاء به الكتاب والسنة، والمعنى الذي زعمه المبتدعة ـ، فالحقيقة هي في المعنى الذي جاء به الكتاب والسنة، وتعارف عليه أهل اللغة، وليس المعنى الذي وضعه المبتدعة؛ لأنّ الأول يسبق إلى أفهام المُخاطبين.

٧ ـ لو قدَّرنا الاشتراك اللفظي، وفُرِض جدلاً أنّ المعنى الذي زعمه المبتدعة من المعاني المرجوحة ـ وهذا مُحال ـ، فلا يجوز التحوّل عن المعنى الحقيقي إلى معنى المبتدعة إلا بقرينة.

٨ ـ القرائن اللفظيّة المذكورة في القرآن تدلّ على أنّ لفظ «أحد» يكون ذا صفات وأفعال، ويُشار إليه، ويتميّز بعضه عن بعض؛ فيكون له قَدْر، وحدّ، وجوانب، ونهاية، ويكون قائماً بنفسه..

وهذه القرائن تستلزم الصيرورة إلى خلاف ما زعمه المبتدعة من معنى.

٩ ـ «اسم «الأحد» لا يُستعمل في حقّ غير الله إلا مع الإضافة، أو

في غير الموجب؛ كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّيْ أَرَانِيْ أَعْصِرُ خَمْراً﴾[1]، وقال: ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[2]، وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ﴾[3]؛ فهو أبلغ في إثبات الوحدانيّة من اسم الواحد. ومع هذا فلم يُستعمل إلا فيما نَفَوْه في مثل قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[4]، وأمثاله. لا يُعرف استعمال «الأحد» فيما ادّعَوْه، لا في النفي والإثبات»[5].

وأهل اللغة قالوا: اسم «الأحد» لم يجيء اسماً في الإثبات إلا لله تعالى، لكنّه مستعملٌ في النفي والشرط والاستفهام[6].

فيُقال: لا يوجد أحدٌ ـ في النفي ـ.

إذا جاء أحدٌ ـ في الشرط ـ.

هل في الدار من أحدٍ؟ ـ في الاستفهام ـ.

أمّا ما عدا ذلك من الاستعمالات؛ فإنّه يكون مضافاً: أحدكم، أحدنا، إحدى رجليه، أحد العاملين، . . . إلخ.

** وبهذه الردود البيّنة، والحجج الدامغة من شيخ الإسلام رحمه الله، يتبيَّن كذب ما ادّعاه المبتدعة أصحاب دليل التركيب في اسم الله تعالى: «الأحد». .

---

(١) سورة يوسف، جزء من الآية ٣٦.

(٢) سورة الكهف، جزء من الآية ٤٩.

(٣) سورة التوبة، جزء من الآية ٦.

(٤) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢١.

(٦) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٩٣.

ويتّضح أنّ ما يُثبتونه ليس له حقيقة في الخارج..

وحيث قيل لفظ الذات: كان مستلزماً للصفات، ويستحيل شرعاً، وعقلاً، ولغةً وجود ذات منفكّة عن الصفات..

هذا بالنسبة لاسم «الأحد»..

** **أمّا اسم «الصمد»**: فإنّه على إثبات الصفات أدلّ منه على نفيها..

* فللسلف رحمهم الله في معنى اسم «الصمد»، «أقوال متعدّدة، قد يُظنّ أنّها مختلفة، وليست كذلك، بل كُلُّها صوابٌ»(1)..

والمشهور من هذه الأقوال، قولان:

١ ـ **أحدهما**: أنّ الصمد: هو الذي لا جوف له..

وهذا قول أكثر السلف؛ من الصحابة والتابعين، وطائفة من أهل اللغة(2).

٢ ـ **الثاني**: أنّ الصمد: هو السيّد الذي يُصمد إليه في الحوائج.

---

(1) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٣٤. وانظر نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥١١.

(2) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري ٣٠/ ٣٤٥. والصحاح للجوهري ٢/ ٤٩٩. والأسماء والصفات للبيهقي ص ٧٩. وزاد المسير لابن الجوزي ٩/ ٢٦٨. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ٥٧٠. وانظر من كتب ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٧ ـ ٦٠، ٧٠. ومجموع الفتاوى ١١/ ٢٥١، ١٧/ ١٤٢ ـ ١٤٣. وشرح حديث النزول ص٢٥. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨ ـ ٤٩، ٥١١، ٢/ ٥٨ ـ ٥٩، ٢٤٨.

وهذا قول طائفة من السلف والخلف، وجمهور اللغويّين[1].

وهناك أقوال أخرى في معنى الصمد..

بَيْدَ أنّها عند التأمّل لا تُخالف القولين السابقين، ولا تخرج عنهما..

**** فقد فُسّر «الصمد» في هذه الأقوال بـ[2]:**

* السيِّد الذي انتهى سؤدده؛ أي بلغ الغاية في السؤدد.

* الباقي بعد فناء خلقه.

* والدائم.

* والحيّ القيوم الذي لا زوال له.

* والأزليّ بلا ابتداء.

* والذي لا يبلى ولا يفنى.

* والذي يحكم ما يُريد ويفعل ما يشاء؛ فلا معقّب لحكمه ولا رادّ لقضائه.

* والأول بلا عدد، والباقي بلا أمد، والقائم بلا عمد.

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري ٢/٤٩٩. ومجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/٣١٦. والمفردات للراغب الأصبهاني ص ٢٩٤. والأسماء والصفات للبيهقي ص ٨٠. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/٢٤٥. وزاد المسير لابن الجوزي ٩/٢٦٨. وانظر من كتب ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ٤٩، ٥٠، ٥١، ٦١. ومجموع الفتاوى ١١/٢٥٠، ١٧/١٤٢ ـ ١٤٣. وشرح حديث النزول ص ٢٥. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٤٨ ـ ٤٩، ٥١١، ٢/٥٨ ـ ٥٩، ٢٤٨.

(٢) انظر هذه التفاسير في: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/٢٤٥. وزاد المسير لابن الجوزي ٩/٢٦٨. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/٥٧٠. وتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ٣٤ ـ ٥٤. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٤٨ ـ ٤٩.

* الذي لا تدركه الأبصار، ولا تحويه الأفكار، ولا تبلغه الأقطار، وكلّ شيء عنده بمقدار.

* الذي لم يخرج منه شيء، ولم يخرج من شيء؛ أي: الذي لم يلد، ولو يُولد.

* الذي لا يأكل الطعام، ولا يشرب الشراب.

* الذي ليس له أمعاء.

* ومثله: الذي ليس له أحشاء.

* وثمّة أقوال أخرى كثيرة في معنى الصمد؛ كلها تدور في فلك هذه الأقوال.

- ومن أجمع الأقوال التي وقفت عليها في معنى الصمد: قول الصحابي الجليل عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما: «السيِّد الذي قد كمُل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والعليم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، والقدير الذي قد كمل في قدرته. وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد. هو الله سبحانه وتعالى. هذه صفته، لا تنبغي لأحدٍ إلا له، ليس له كُفُؤ، وليس كمثله شيء، سبحان الله الواحد القهّار»[1].

---

(١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٣٤٦/٣٠. والبيهقي في الأسماء والصفات ص٧٨. وانظر من كتب ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ٥١. ومنهاج السنة النبوية ١٨٦/٢. وجواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٤٣/١٧ ـ. وفي شرح حديث النزول ص ٢٥ ذكره ابن تيمية مختصراً.

** ولا مانع هاهنا من الوقوف قليلاً مع المعنيَيْن اللذين اشتهرا عن السلف رحمهم الله، وهما: الذي لا جوف له. والسيِّد الذي يُصمد إليه في الحوائج..

والغرض من هذا الوقوف نقض زعم المبتدعة أنّ هذا الاسم نصّ في نفي الصفات.

١ ـ **فالمعنى الأول**: الذي لا جوف له: قد نُقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين..

ولكن ليس في قولهم: إنّه الذي لا جوف له: ما يدلّ على أنّه ليس موصوفاً بالصفات.. بل قولُ مَنْ فسّره بأنّه الذي لا جوف له على إثبات الصفات أدلّ منه على نفيها(١).

إلا أنّ ما له من صفات ليست مثل ما للمخلوق؛ فالله تعالى ليس كمثله شيء.

ومن ثَمَّ كان وصفه بالصمد ـ الذي لا جوف له، أو الذي لا أحشاء له، أو الذي لا أمعاء له، أو الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ـ دليلاً على أنّه جلّ وعلا ليس كمثله شيء في أسمائه وصفاته وأفعاله(٢).

فكلّها صفات ربّنا التي ليست كصفات المخلوقين..

٢ ـ **أمّا المعنى الثاني**: وهو السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج..

وهذا المعنى يستلزم كمال صفاته جلّ وعلا؛ من غناه، وعزّته، وعظمته، وشرفه، وقدرته، وعلمه، وحلمه، وحكمته... إلخ.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١٥.

(٢) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/٥٩.

ولفهم هذا ننظر إلى حال المخلوق ـ ولله المثل الأعلى؛ فإنّ الإنسان له في سؤدده وعزته حالان:

أحدهما: «أن يستغني بنفسه عن غيره، ويعزّ بنفسه عن غيره؛ فلا يحتاج إلى الغير الذي يحتاج إليه غيره؛ لغناه. ولا يخاف منه؛ لعزّته»[1].

والثاني: «أن يكون هو قد احتاج إليه غيره، ويكون قد أعزّ غيره فغلّبه، وأعزّه فمنعه. فيكون النّاس قد صمدوا له؛ أي قصدوه وأجمعوا له. وهذا هو الصمد السيّد»[2].

وهذا الوصف من كمال المخلوق. .

ومن مذهب السلف رحمهم الله في إثبات الصفات: أنّ كلّ كمال ثبت للمخلوق، فإنّما استفاده من خالقه وربّه ومدبّره، فهو أولى به[3].

وإثبات هذه الصفات لله تعالى بكمالها، مع التنزيه عن مشابهة المخلوقين، ممّا لا ينتطح فيه عنزان؛ فالله تعالى «هو السيّد المقصود الذي يصمد إليه النّاس في حوائجهم، المستغني عمّا سواه، وكلّ ما سواه مفتقرون إليه، لا غنى بهم عنه»[4].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ٥٩.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ٥٩.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٣٧، ١٢/ ٥٣٩. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٠. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٨٨ ـ ٣٨٩. وكتاب الصفدية ١/ ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٢ ـ ١٠٤. وقاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق ص ١٤٠. والرسالة التدمرية ص ١٤٢ ـ ١٤٣. والردّ على الأخنائي ٣٤٦. وشرح حديث النزول ص ٢٢. والرسالة الأكملية ص ٧ ـ ٩. والجواب الفاصل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية ٢/ ٧٨٧.

و«المخلوقات مفتقرة إلى الخالق؛ فالفقر وصف لازم لها، دائماً لا تزال مفتقرة إليه»[1].

«وهذا من معاني الصمد؛ وهو الذي يفتقر إليه كلّ شيء، ويستغني عن كلّ شيء. بل الأشياء مفتقرة من جهة ربوبيّته، ومن جهة إلاهيّته. فما لا يكون به لا يكون، وما لا يكون له لا يصلح ولا ينفع ولا يدوم»[2].

فمن مستلزمات الصمديّة: الغنى عن الغير..

والغنى عن الغير مستلزم لسائر صفات الكمال[3].

والربّ تعالى يلازمه الغنى والعزّة؛ فهو سبحانه غنيّ، عزيزٌ بنفسه، يستحيل عليه نقيض ذلك[4].

وهو مستحقّ لغاية الكمال، واسمه الصمد يتضمّن جميع صفات الكمال[5].

ومن ذلك يُعلم أنّ من ادّعى أنّ اسم الله تعالى «الصمد» يدلّ على نفي الصفات، فقد ألحد في أسماء الله وآياته، وافترى على اللغة..

بل اسم الله «الصمد» يتضمّن إثبات جميع صفات الكمال لله تعالى، ويُنافي كلّ نقصٍ وعيب..

** وبانتهاء هذه الردود، ينتهي نقض دليل التركيب، ويتّضح بطلان ما هم عليه أصحابه من تعطيل للباري جلّ وعلا عن الصفات العُلا..

---

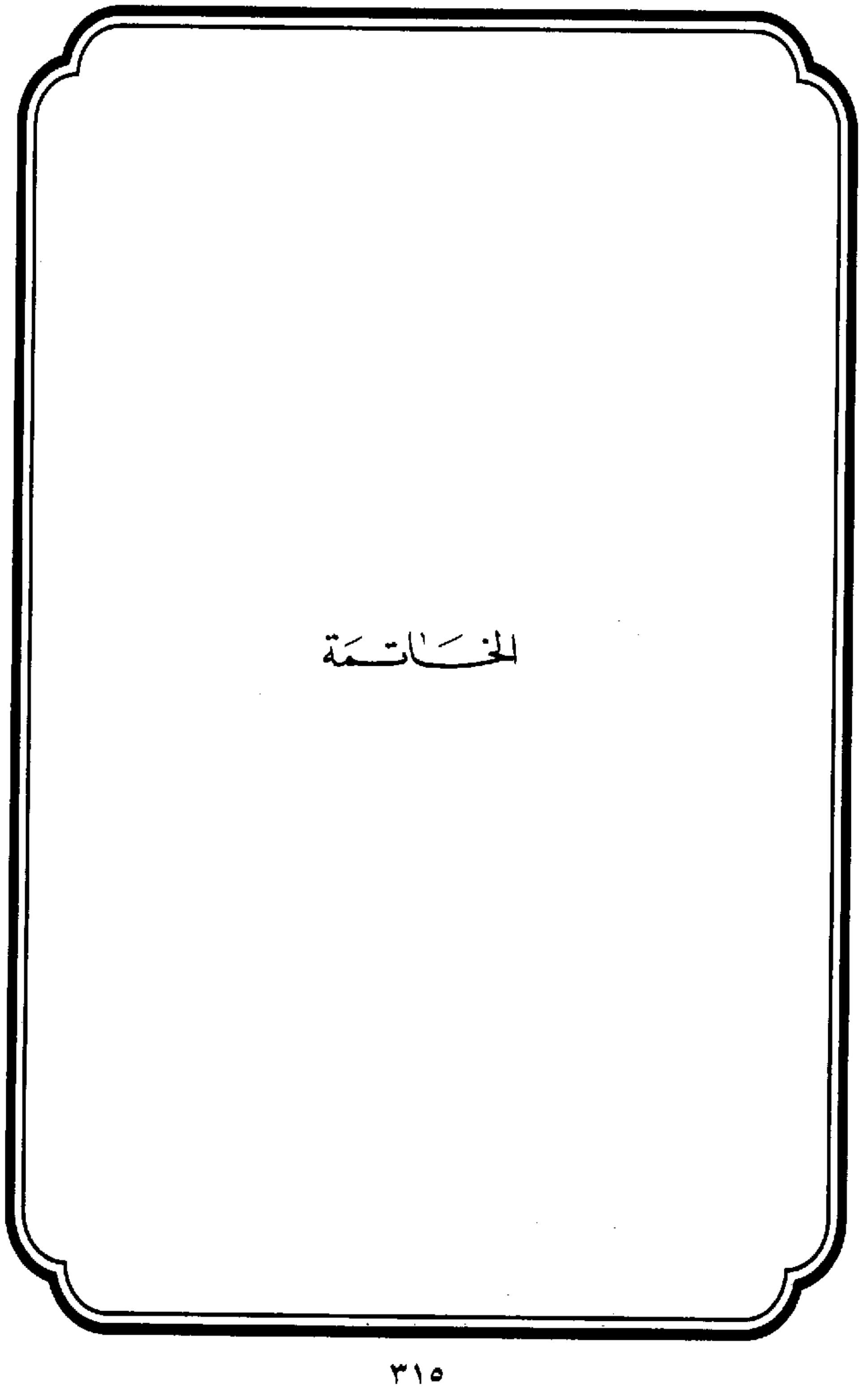
(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٤١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤١.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٨٧.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٣٣٩.

(٥) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٢٩ ـ ٥٣٠.



الخَاتِمَة



الخـــاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فهذه خاتمة الرسالة، وهي تتضمّن أهمّ النتائج؛ التي يُمكن إجمالها فيما يلي:

١ ـ سلامة منهج السلف رحمهم الله تعالى الذي ساروا عليه في إثبات الصفات.

فهم لا يأخذون اعتقادهم إلا عن الكتاب والسنة.

وهذا يتوافق مع اسم الإسلام الذي يحملونه، ومن معناه الاستسلام والانقياد لله تعالى بالطاعة، ولرسوله بالمتابعة.

لذلك كان إثباتهم سليماً من تشبيه يُفضي إلى تمثيل، أو تأويل يُفضي إلى تعطيل.

ومن هنا كان مذهبهم هو الأسلم، والأعلم، والأحكم..

فلم يصرفوا شيئاً من النصوص عن ظاهرها المراد، ولا حملوها على المعنى المجاز، بل أمرّوها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها اللائقة بالله جلّ وعلا..

وليس إمرارهم لها ناجم عن عدم فهم لمعانيها، بل هم من أعلم الناس بمعانيها، لكن لم يكونوا يعلمون حقيقتها وكيفيتها.

٢ ـ جميع ما أحدث المبتدعة من أصول مخالفة للكتاب والسنة؛ هي كسراب بقيعة، حتى لو بهرجوها وزوّقوها ونمقوها؛ فإن فيها من الغلط والوهم ما لا يعلمه إلا الله..

وسبب ذلك أنّهم احتكموا إلى عقولهم القاصرة في إثبات الصفات؛ فأصّلوا بفهومهم أصولاً تُناقض الكتاب والسنّة، أو تلقَوْا هذه الأصول المخالفة للنصوص عن أعداء الإسلام الحريصين على إضلال المسلمين، وردّهم كفّاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبيَّن لهم الحقّ..

ومن أسباب ضلالة هؤلاء المبتدعة قياسهم الغائب على الشاهد؛ فهذا الذي أوقع المؤولة في التأويل، والمشبهة في التمثيل.

فلم ترتق عقول المشبهة ـ بسبب هذا القياس ـ إلى مستوى التنزيه..

ولم ترتق عقول المعطلة والمؤولة إلى مستوى الإثبات مع التنزيه.

٣ ـ شيخ الإسلام وعلم الأعلام ابن تيمية رحمة الله عليه من خير من خبر مقالات المبتدعة، ومحّص أدلتهم، وعرف نقاط ضعفهم،...

وقد تُوّجت هذه المزايا العلميّة بسلامة صدره نحو المسلمين؛ فتميّزت ردوده على المخالفين بحرصه على هدايتهم، ودلالتهم إلى طريق الرشاد؛ فعاملهم معاملة الطبيب للمريض، لا معاملة الخصم للخصم.

فهو يُشفق عليهم، ويتأثّر من جهلهم، ويشتكي من استطالة الملاحدة أعداء الإسلام عليهم، ويبتعد عن تجريحهم أو سبّهم، أو أي نوع من أنواع المهاترات..

٤ ـ العقل الصريح لا يُخالف النقل الصحيح، بل ولا يمكن أن يخالفه بحال..

٥ ـ دليل الأعراض: هو أس الأساس لكلّ فرق التعطيل، ومستندهم الأصيل في نفي صفات الله جلّ وعلا..

٦ ـ دليل الاختصاص من الأدلة المهزوزة؛ فهو من أضعف الأدلة في إثبات حدوث الأجسام، ورغم ذلك أخذ به بعض الأشعريّة..

٧ ـ خالف متأخّروا الأشعرية متقدميهم؛ فنفوا كثيراً من الصفات التي أثبتها المتقدّمون؛ فصار مذهبهم أقرب إلى مذهب الجهميّة من السابق..

ويرجع التغيّر في مذهبهم إلى كثرة احتكاكهم بالمعتزلة، وكثرة قراءتهم لكتبهم، من غير اعتصام بالكتاب والسنّة..

أمّا الماتريدية فلم يطرأ عليهم التغيّر الذي طرأ على الأشعريّة؛ لأنّ مذهبهم منذ البداية كان مقارباً لمذهب الجهميّة؛ إذ أبو منصور الماتريديّ تلقّى المعتقد عن جهميّة الحنفيّة في بلده..

٨ ـ الجهمية أساس كل شر، ومصدر كل بلية في الإسلام.

وهم قد جمعوا في أقوالهم الشرّ كلَّه، والأساس لكل معتقد فاسد أُحدث في الإسلام.

لذلك كان تحذير أئمة السلف منهم كبيراً؛ حتى إنّ بعضهم لم يعتبرهم من الفرق الثلاث والسبعين.

٩ ـ قد تبيَّن لي ـ والله أعلم ـ أنّ أبا الحسن الأشعريّ رحمه الله بقي على كُلابيّته، ولم يتحوّل إلى مذهب السلف..

لكنّ ميله إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله هو الذي حمل بعض الباحثين على القول بالطور الثالث؛ وهو سلوك منهج السلف..

إلا أنّ هذا القول لا دليل عليه، وما ذُكر في آخر كتبه: الإبانة، ورسالة إلى أهل الثغر: كلامٌ مُجمل؛ لا يحمل على القطع بأنّه تحوّل عن مذهب ابن كُلاّب..

١٠ ـ تبيَّن لي عند دراسة قول الأشعريّة: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول: أنّ هذا الأصل هو الذي أفسد معتقد الأشعريّة في القدر؛ فصاروا يقولون بالكسب الذي لا يُفهم حتى عند أصحاب الشأن منهم..

وكذا أفسد هذا الأصل معتقد المعتزلة في القدر؛ فصاروا يقولون بأنّ العبد يخلق فعله؛ فأثبتوا خالقين كثيرين مع الله تعالى.

*توصيـــــة:

مسألة «تسلسل الحوادث» من المسائل التي أطال شيخ الإسلام رحمه الله النَّفَسَ فيها جداً؛ فتكلّم في مئات الصفحات، وفي العديد من الكتب عنها، وأبان القول الحقّ فيها بدليله، وأفسد الأقوال المخالفة، وأبطلها، وأشبعها تفنيداً...

وقد كنتُ كتبتُ فيه مئات الصفحات، لكنّي استغنيت عن ذكرها في هذه الرسالة حتى لا تتضخّم أكثر..

لذلك أُوصي بدراسة تفصيليّة عن هذه القضيّة؛ لتوضيح مذهب السلف فيها من كلام شيخ الإسلام، لما في ذلك من إزاحة شبهات علقت في عقول كثير من النّاس، وتفنيد اتّهامات وُجّهت إلى شيخ الإسلام رحمه الله؛ كقوله بقدم العالَم، وغير ذلك..

هذا والله أعلم، وصلى الله على محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الآيات القرآنية

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ألم	البقرة	١	١/٢٩٩
ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين	البقرة	٢	١/٢٩٩
ثم استوى إلى السماء فسوّاهنّ سبع.	البقرة	٢٩	٢/٣٣٦
إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى	البقرة	٦٢	١/٢٩٣
أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق.	البقرة	٧٥	١/٣٠٠
وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا. .	البقرة	٧٦	١/٣٠٠
أولا يعلمون أنّ الله يعلم ما يُسرُّون.	البقرة	٧٧	١/٣٠٠
ومنهم أمّيّون لا يعلمون الكتاب. .	البقرة	٧٨	١/٣٠٠
فويلٌ للذين يكتبون الكتاب. .	البقرة	٧٩	١/٣٠٠
وإذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن. .	البقرة	١١٧	٢/١٣٤
فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به. .	البقرة	١٣٧	١/٢٣٠
إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا. .	البقرة	١٥٩	١/٧٩
وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو. .	البقرة	١٦٣	٣/٢٩٦
إنّما يأمركم بالسوء والفحشاء. .	البقرة	١٦٩	١/٨٣
تلك حدود الله فلا تقربوها	البقرة	١٨٧	٣/٨٤
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله. .	البقرة	٢١٠	٢/٧٢
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله. .	البقرة	٢١٠	٢/٧٤
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله. .	البقرة	٢١٠	٢/١٤٥
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله. .	البقرة	٢١٠	٢/١٤٧
تلك حدود الله فلا تعتدوها	البقرة	٢٢٩٢	٣/٨٤

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
وزاده بسطة فى العلم والجسم	البقرة	٢٤٧	٣٦٦/٢
وزاده بسطة فى العلم والجسم	البقرة	٢٤٧	٣٧٠/٢
ولو شاء الله ما اقتتلوا . .	البقرة	٢٥٣	١٨٤/٢
ولو شاء الله ما اقتتلوا . .	البقرة	٢٥٣	٣٨٧/٢
الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم	البقرة	٢٥٥	٩٨/١
لا تأخذه سنة ولا نوم	البقرة	٢٥٥	٩٢/١
من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه	البقرة	٢٥٥	٩٢/١
ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء	البقرة	٢٥٥	٩٣/١
ولا يؤده حفظهما	البقرة	٢٥٥	٩٣/١
ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حقّ تُقاته	آل عمران	١٠٢	١٣/١
ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم .	النساء	١	١٣/١
ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم .	النساء	١	٢٨٨/٣
وإن كانت واحدة فلها النصف . .	النساء	١١	٢٨٨/٣
فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله .	النساء	٥٩	٢٢٧/١
فلا وربّك لا يؤمنون حتى يُحكموك فيما	النساء	٦٥	١٨٥/١
فلا وربّك لا يؤمنون حتى يُحكموك فيما	النساء	٦٥	٢١٢/١
ولو أنهم فعلوا ما يُوعظون به لكان خيراً	النساء	٦٦	٢٨٠/١
وإذاً لآتيناهم من لدنّا أجراً عظيماً	النساء	٦٧	٢٨٠/١
ولهديناهم صراطاً مستقيماً	النساء	٦٨	٢٨٠/١
ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه	النساء	٨٢	٢٢٤/١
ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه	النساء	٨٢	٢٥٩/٢
ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه	النساء	٨٢	٤٣٢/٢

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنم	النساء	٩٣	٢/ ٢٥
مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلا هؤلاء	النساء	١٤٣	٢/ ٣٤٩
وكلّم الله موسى تكليماً	النساء	١٦٤	١/ ٧٠
يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم. .	النساء	١٧١	١/ ٨٣
تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك	المائدة	١١٦	١/ ٢٦٣
تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك	المائدة	١١٦	٢/ ١٦٦
الحمد لله الذي خلق السموات والأرض	الأنعام	١	٢/ ٨
ولو شاء ربك ما فعلوه	الأنعام	١٢	٢/ ٣٨٧
وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير		١٨	٢/ ١٠٦
يريدون وجهه	الأنعام	٥٢	٢/ ٩٥
وهو القاهر فوق عباده ويُرسل عليكم حفظة	الأنعام	٦١	٢/ ١٠٦
وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض	الأنعام	٧٥	٢/ ٤٣٢
فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال.	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٢٩
قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أُحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٣
قال هذا ربّي فلمّا أقل قال لا أُحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٤٠
قال هذا ربّي فلمّا أقل قال لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٤٠
قال هذا ربّي فلمّا أقل قال لا أُحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٤٧
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١١٤
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١١٥
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٤٣

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩١
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩١
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٢
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٣
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٦
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٦
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٨
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٨
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٩
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٣٩٧
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٢٩
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٣٠
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٣٥
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٣٩
فلمّا رأى القمر بازغاً قال هذا ربي	الأنعام	٧٧	٢/ ٤٢٩
فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي. .	الأنعام	٧٧	٢/ ٤٢٩
فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي. .	الأنعام	٧٧	٢/ ٤٤٨
فلمّا رأى الشمس بازغةً قال هذا ربي هذا	الأنعام	٧٨	٢/ ٤٢٩
إنّي بريء ممّا تُشركون	الأنعام	٧٨	٢/ ٤٢٩
إني وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ١٩٦
إني وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ٤٢٩
إنى وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ٤٣٦

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
إني وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ٤٣٧
وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه	الأنعام	٨٣	٢/ ٧٣
وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه	الأنعام	٨٣	٢/ ١٩٩
وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه	الأنعام	٨٣	٢/ ٤٣٠، ٤٣٦
لا تدركه الأبصار	الأنعام	١٠٣	١/ ٩٤
وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا. .	الأنعام	١١٢	١/ ٣٠٦
ولو شاء ربّك ما فعلوه. .	الأنعام	١١٢	١/ ٣٠٦
ولتصغى إليه أفئدة الذين لايؤمنون بالآخرة	الأنعام	١١٣	١/ ٣٠٦
أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذى أنزل	الأنعام	١١٤	١/ ٣٠٦
وتمّت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لامبدّل لكلماته	الأنعام	١١٥	١/ ٣٠٦
قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتي. .	الأنعام	١٢٤	١/ ٢١٥
سيقول الذين أشركوا لو شاء الله. .	الأنعام	١٤٨	١/ ٣٠٣
قل فلله الحجّة البالغة فلو شاء. .	الأنعام	١٤٩	١/ ٣٠٣
وهذا كتاب أنزلناه مبارك. .	الأنعام	١٥٥	١/ ٢٩٩
اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولاتتبعوا. .	الأعراف	٣	١/ ١٩٢
قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها. .	الأعراف	٣٣	١/ ٨٣
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض. .	الأعراف	٥٤	٢/ ٦٧
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض. .	الأعراف	٥٤	٢/ ٣٣٥
ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه. .	الأعراف	١٤٣	١/ ٧٠
يا موسى إني اصطفيتك على النّاس.	الأعراف	١٤٤	١/ ٧٠
إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء.	الأعراف	١٥٥	٢/ ١٦٦
ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا. .	الأعراف	١٦٩	١/ ٨٣

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا..	الأعراف	١٦٩	١/ ٨٣
فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم..	الأنفال	١	٣/ ٢٥٩
إنما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجلت	الأنفال	٢	١/ ٢٨١
الذين يقيمون الصلاة ومّما رزقناهم ينفقون	الأنفال	٣	١/ ٢٨١
أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات	الأنفال	٤	١/ ٢٨١
ومن يولّهم يومئذ دبره إلا متحرّفاً..	الأنفال	١٦	٣/ ٨٤
وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره..	الأنفال	٦	٣/ ٢٨٥
وإن أحد من المشركين استجارك فأجره..	التوبة	٦	٣/ ٢٨٩
وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره..	التوبة	٦	٣/ ٣٠٧
وسيرى الله عملكم ورسوله ثمّ تُردُون..	التوبة	٩٤	٢/ ١٨
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون	التوبة	١٠٥	٢/ ١٨
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون	التوبة	١٠٥	٢/ ٤٣٥
وإذا ما أنزلت سورةٌ فمنهم من يقول	التوبة	١٢٤	١/ ٢٨١
وأمّا الذين في قلوبهم مرضٌ فزادتهم..	التوبة	١٢٥	١/ ٢٨١
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض	يونس	٣	٢/ ٦٧
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض	يونس	٣	٢/ ٣٣٥
ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم..	يونس	١٤	٢/ ٤٣٥
ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة..	هود	١١٨	٢/ ١٨٤
نحن نقصّ عليك أحسن القصص	يوسف	٣	٢/ ٤٣٨
قال أحدهما إني أرانى أعصر خمراً	يوسف	٣٦	٣/ ٣٠٧
واسأل القرية	يوسف	٨٢	٢/ ٦٥
تالله إنك لفي ضلالك القديم	يوسف	٩٥	٣/ ٢٣٠

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
وتفصيل كلّ شيء	يوسف	١١١	١/ ١٤٥
الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها. .	الرعد	٢	٢/ ٣٣٥
إنّ الله لا يُغير ما بقوم حتى يُغيروا.	الرعد	١١	٢/ ٤١٢
أفي الله شك	إبراهيم	١٠	٢/ ٢٤٩
إن ربي لسميع الدعاء	إبراهيم	٣٩	٢/ ٤٣٤
أفمن يخلق كمن لا يخلق	النحل	١٧	٢/ ٣١٦
أفمن يخلق كمن لا يخلق	النحل	١٧	٢/ ٣٨٠
يخافون ربهم من فوقهم. .	النحل	٥٠	٢/ ١٠٦
إنما قولنا لشيء إذا أردناه. .	النحل	٤٠	٢/ ٢٠
وجادلهم بالتي هي أحسن	النحل	١٢٥	١/ ١٨٠
وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها. .	الإسراء	١٦	٢/ ٢٠
ولا تقف ما ليس لك به علم. .	الإسراء	٣٦	١/ ٨٣
وجاء الحق وزهق الباطل. .	الإسراء	٨١	١/ ١٤٦
ولا يظلم ربك أحداً	الكهف	٤٩	٣/ ٣٠٧
قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي. .	الكهف	١٠٩	٢/ ٣٣٠
يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر. .	مريم	٤٢	٢/ ٤٣٤
هل تعلم له سمياً. .	مريم	٦٥	١/ ٨٨
هل تعلم له سمياً. .	مريم	٦٥	١/ ٩٠
هل تعلم له سمياً. .	مريم	٦٥	١/ ٩٤
هل تعلم له سمياً. .	مريم	٦٥	١/ ١٨٢
هل تعلم له سمياً. .	مريم	٦٥	١/ ٢٤٨
إن كل من في السموات والأرض إلا آتي. .	مريم	٩٣	٢/ ٤٢٦

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
لقد أحصاهم وعدّهم عداً	مريم	٩٤	٤٢٦/٢
وكلّهم آتيه يوم القيامة فرداً	مريم	٩٥	٤٢٦/٢
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	١٦٦/١
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	٢٣٤/١
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	٢٤٧/١
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	٣٥/٢
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	٧١/٢
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	١٣٨/٢
إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني..	طه	١٤	٧٠/١
لا يحيطون به علماً	طه	١١٠	٨٠/١
لا يحيطون به علماً	طه	١١٠	٩٤/١
لا يحيطون به علماً	طه	١١٠	٢٤٧/١
فإمّا يأتينّكم مني هدى فمن اتبع هداي..	طه	١٢٣	٢٩٩/١
ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة..	طه	١٢٤	٢٩٩/١
ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدثٍ.	الأنبياء	٢	٣١٤/٢
وله من في السموات والأرض ومن عنده..	الأنبياء	١٩	١٠٤/٣
أفإن متّ فهم الخالدون	الأنبياء	٣٤	٤٤٤/٢
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً..	النور	٣٩	١٣٣/١
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً..	النور	٣٩	٢٦٧/١
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً..	النور	٣٩	١٠٩/٢
ووجد الله عنده..	النور	٣٩	١٧٠/٣
أو كظلمات في بحر لجيّ يغشاه..	النور	٤٠	١٣٣/١

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة . .	الفرقان	٥٩	٢/ ٣٢٠
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة . .	الفرقان	٥٩	٢/ ٣٣٥
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة . .	الفرقان	٥٩	٢/ ٣٨٢
إنا معكم مستمعون	الشعراء	١٥	٢/ ١٨
قالوا آمنّا بربّ العالمين	الشعراء	٤٧	٢/ ٢٥٣
رب موسى وهارون	الشعراء	٤٨	٢/ ٢٥٣
قال هل يسمعونكم إذ تدعون	الشعراء	٧٢	٢/ ٤٣٤
أو ينفعونكم أو يضرّون	الشعراء	٧٣	٢/ ٤٣٤
أفرأيتم ما كنتم تعبدون	الشعراء	٧٥	٢/ ٤٤٢
أفرأيتم ما كنتم تعبدون	الشعراء	٧٥	٣/ ٢٣٠
أنتم وآباؤكم الأقدمون	الشعراء	٧٦	٢/ ٤٤٢
أنتم وآباؤكم الأقدمون	الشعراء	٧٦	٣/ ٢٣٠
فإنّهم عدوّ لي إلا ربّ العالمين	الشعراء	٧٧	٢/ ٤٤٢
فإنّهم عدوُ لي إلا رب العالمين	الشعراء	٧٧	٣/ ٢٣٠
قالت إحداهما يا أبت استأجره . .	القصص	٢٦	٣/ ٢٨٩
يا موسى إني أنا الله رب العالمين	القصص	٣٠	١/ ٧٠
كل شيء هالك إلا وجهه	القصص	٨٨	٢/ ٩٦
ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي . .	العنكبوت	٤٦	١/ ١٨٠
يُخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحيّ	الروم	١٩	١/ ٩٨
كل حزب بما لديهم فرحون	الروم	٣٢	٢/ ٧٨
يُريدون وجه الله	الروم	٣٨	٢/ ٩٦
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة	السجدة	٤	٢/ ٣٢٠

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة..	السجدة	٤	٢/ ٣٣٥
ولو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هُداها..	السجدة	١٣	٢/ ١٨٤
ولو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هُداها..	السجدة	١٣	٢/ ٣٨٧
يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا..	الأحزاب	٧٠	١/ ١٣
يُصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم..	الأحزاب	٧١	١/ ١٣
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات..	سبأ	٣	١/ ٩٣
إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح..	فاطر	١٠	١/ ٢٤٧
إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح..	فاطر	١٠	٢/ ٣٨١
حتى عاد كالعرجون القديم	يس	٣٩	٣/ ٢٣٠
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٨٦
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٣١١
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٣٢٦
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٣٤٥
وناديناه أن يا إبراهيم	الصافات	١٠٤	١/ ٧٠
قد صدّقت الرؤيا إنّا كذلك نجزي المحسنين	الصافات	١٠٥	١/ ٧٠
لما خلقت بيدى	ص	٧٥	١/ ١٦٧
ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيديّ	ص	٧٥	٢/ ٤٨
ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيديّ	ص	٧٥	٢/ ٤٩
وما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعاً..	الزمر	٦٧	٢/ ١٠٠
وما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعاً..	الزمر	٦٧	٣/ ٨٧
والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة	الزمر	٦٧	٣/ ٢٩٩
والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة	الزمر	٦٧	٢/ ٩٩

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
سبحانه وتعالى عمّا يُشركون	الزمر	٦٧	٩٩/٢
ما يُجادل في آيات الله إلا الذين كفروا..	غافر	٤	٢٩٩/١
ما يُجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا..	غافر	٤	٣٠٣/١
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق	غافر	٥	٣٠٣/١
إنّ الذين يُجادلون في آيات الله بغير.	غافر	٥٦	٢٩٩/١
ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان..	فصلت	١١	٦٨/٢
ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان..	فصلت	١١	٣٣٦/٢
فقضاهنّ سبع سموات في يومين..	فصلت	١٢	٣٣٦/٢
سنريهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم..	فصلت	٥٣	٢٧٠/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٤/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٤/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٥/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٥/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٧/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٧/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٧/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٨/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٩٠/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٩٤/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٩٧/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١٢٥/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٨٢/١

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٢٤٧/١
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٣٥/٢
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١٦٧/٢
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١٧٢/٢، ١٩٠
وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا ماكنت. .	الشورى	٥٢	٤٣٠/٢
قل ماكنت بدعاً من الرسل	الأحقاف	٩	٤١/١
فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن . .	محمد	١٥	٤١٢/٢
والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم	محمد	١٧	٢٨٠/١
وإن تتولَّوْا يستبدل قومًا غيركم ثمّ .	محمد	٣٨	٣٧٩/٢
لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين	الفتح	٢٧	١٩/٢
لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين	الفتح	٢٧	١٩/٢
ياأيها الذين آمنوا لاتقدّموا بين يدي الله. .	الحجرات	١	١٥/١
وما مسّنا من لغوب	ق	٣٨	٩٣/١
وفي أنفسكم أفلا تبصرون	الذاريات	٢١	١٨٩/١
ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون	الذاريات	٤٩	٢٦٦/٣
أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون	الطور	٣٥	٢٥٥/٢
أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون	الطور	٣٥	٢٥٦/٢
أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون	الطور	٣٥	٢٥٧/٢
إن يتّبعون إلا الظنّ وما تهوى الأنفس	النجم	٢٣	٢٦٧/١
كل من عليها فان	الرحمن	٢٦	٩٥/٢
كل من عليها فان	الرحمن	٢٦	٩٥/٢
ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام	الرحمن	٢٧	٤٨/٢

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام	الرحمن	٢٧	٢/ ٩٥
ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام	الرحمن	٢٧	٢/ ٩٥
يسأله من في السموات والأرض كلّ يوم . .	الرحمن	٢٩	٢/ ٣٨٩
هو الذي خلق السموات والأرض في ستّة . .	الحديد	٤	٢/ ٣٣٥
لقدأرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا .	الحديد	٢٥	١/ ٢٥٢
قد سمع الله قول التي تُجادلك في زوجها . .	المجادلة	١	٢/ ٤٣٤
ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة	الحشر	٩	٢/ ٧٧
إنا برءاء منكم ومّما تعبدون من دون الله	الممتحنة	٤	٢/ ٤٤٢
فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم . .	الصف	٥	١/ ٢٢٩
وإذا رأيتهم تُعجبك أجسامهم	المنافقون	٤	٢/ ٣٦٦
وهو عليم بذات الصدور	التغابن	٤	٣/ ٢٥٩
لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا . .	الملك	١٠	١/ ٢٧١
لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا . .	الملك	١٠	٢/ ٢٤٧
وأسرّوا قولكم أو اجهروا به . .	الملك	١٣	٢/ ٣١٩
ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير	الملك	١٤	٢/ ٣١٩
أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم	الملك	١٦	١/ ١٦٧
أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم . .	الملك	١٧	٢/ ٤٠
يوم يكشف عن ساق	القلم	٤٢	٢/ ١٠٣
فلا أقسم بما تبصرون	الحاقة	٣٨	٢/ ٣١
وما لا تبصرون	الحاقة	٣٩	٢/ ٣١
إنه لقول رسول كريم	الحاقة	٤٠	٢/ ٣١
وما هو بقول شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون	الحاقة	٤١	٢/ ٣١

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ولا بقول كاهنٍ قليلاً ماتذكّرون	الحاقة	٤٢	٢/ ٣١
تنزيلٌ من ربّ العالمين	الحاقة	٤٣	٢/ ٣١
تعرج الملائكة والروح إليه . .	المعارج	٤	٢/ ٣٨٢
ذرني ومن خلقت وحيدًا	المدثر	١١	٣/ ٢٧٩
ذرني ومن خلقت وحيدًا	المدثر	١١	٣/ ٢٨٥
ذرني ومن خلقت وحيدًا	المدثر	١١	٣/ ٢٨٧
ذرني ومن خلقت وحيدًا	المدثر	١١	٣/ ٢٨٧
فلا أقسم بالخُنَّس	التكوير	١٥	٢/ ٣١
الجوار الكُنَّس	التكوير	١٦	٢/ ٣١
والليل إذا عسعس	التكوير	١٧	٢/ ٣٢
والصبح إذا تنفّس	التكوير	١٨	٢/ ٣٢
إنّه لقول رسولٍ كريمٍ	التكوير	١٩	٢/ ٣٢
ذي قوّة عند ذي العرش مكين	التكوير	٢٠	٢/ ٣٢
مُطاعٍ ثَمَّ أمين	التكوير	٢١	٢/ ٣٢
وما صاحبكم بمجنون	التكوير	٢٢	٢/ ٣٢
ولقد رآه بالأفق المبين	التكوير	٢٣	٢/ ٣٢
وما هو على الغيب بضنين	التكوير	٢٤	٢/ ٣٢
وما هو بقول شيطان رجيم	التكوير	٢٥	٢/ ٣٢
فأين تذهبون	التكوير	٢٦	٢/ ٣٢
إن هو إلا ذكرٌ للعالمين	التكوير	٢٧	٢/ ٣٢
لمن شاء منكم أن يستقيم	التكوير	٢٨	٢/ ٣٢
وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين	التكوير	٢٩	٢/ ٣١

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
في أي صورة ما شاء ركّبك	الإنفطار	٨	٢/١٥٧
وجاء ربّك والملك صفاً صفاً	الفجر	٢٢	٢/٥٧
وجاء ربّك والملك صفاً صفاً	الفجر	٢٢	٢/٧٣
وجاء ربّك والملك صفاً صفاً	الفجر	٢٢	٢/٧٥
ووجدك ضالاً فهدى	الضحى	٧	٢/٤٣١
وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين..	البيّنة	٥	٣/٢٩٢
قل يا أيها الكافرون	الكافرن	١	٣/٢٩٢
لا أعبد ما تعبدون	الكافرن	٢	٣/٢٩٢
ولا أنتم عابدون ما أعبد	الكافرن	٣	٣/٢٩٢
ولا أنا عابدٌ ماعبدتم	الكافرن	٤	٣/٢٩٢
ولا أنتم عابدون ما أعبد	الكافرن	٥	٣/٢٩٢
لكم دينكم ولي دين	الكافرن	٦	٣/٢٩٢
قل هو الله أحد	الإخلاص	١	٣/٢٩١
قل هو الله أحد	الإخلاص	١	٣/٣٠٠
قل هو الله أحد	الإخلاص	١	٢/٣٦٣
الله الصمد	الإخلاص	٢	٢/٣٦٣
الله الصمد	الإخلاص	٢	٣/٢٩١
الله الصمد	الإخلاص	٢	٣/٣٠٠
لم يلد ولم يولد	الإخلاص	٣	٢/٢٦٣
لم يلد ولم يولد	الإخلاص	٣	٣/٢٩١
لم يلد ولم يولد	الإخلاص	٣	٣/٣٠٠
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	١/٨٨

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	١/ ٩٠
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	١/ ٩٤
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٢/ ٣٥
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٢/ ٣٦٣
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٢٨٩
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٢٩١
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٣٠٠
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٣٠٧

فهرس الأحاديث النبوية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الأحاديث النبوية

صدر الحديث الشريف	الجزء/ صفحة الورود
يأخذ الله عز وجل سماواته وأرضه بيديه . .	٢/ ١٠١
يا ربّ خفِّف على أمتي . .	١/ ٧١
يا محمد! إنهنّ خمس صلوات . .	١/ ٧١
يرفع إصبعه إلى السماء، ثم ينكثها . .	٢/ ٣٨١
يقبض الله الأرض، ويطوي السموات . .	٣/ ٨٧
ينزل ربّنا تبارك وتعالى كلّ ليلة . .	٢/ ١٤٤

فهرس الآثار

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الآثار

الأثـــــــر	قائـــــله	الجزء/ الصفحة
اتفق علماء السلف من أهل السنّة..	البغوي	٢/ ٢٣٣، ٢٣٤
ارجعوا فضحّوا تقبّل الله منكم ..	خالد القسري	١/ ٥٩
الاستواء معلوم، والكيف مجهول..	ربيعة الرأي	١/ ١٠٩
الاستواء معلوم، والكيف مجهول..	مالك بن أنس	١/ ١٠٩
أنا أقطع أنّ الصحابة ماتوا ولم ..	ابن عقيل	٢/ ٢١٨
أنا أقطع أنّ الصحابة ماتوا ولم ..	ابن عقيل	٢/ ٢٨٨
إنّا لانعلم كيفية ما أخبر الله به..	أحمد بن حنبل	١/ ١٥٥
إنّا لانعلم كيفية ما أخبر الله به..	ابن الماجشون	١/ ١٥٥
إنّ أهل الكلام أعداء الدين ..	بعض السلف	١/ ٣٠٦
أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله ..	مالك بن أنس	٢/ ٢٢٨
أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا..	مالك بن أنس	١/ ٢٢٥
إياكم والبدع ؟	مالك بن أنس	٢/ ٢٢٨
حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد ..	الشافعي	٢/ ٢٢٩
الصمد: السيِّد الذي قد كمل في سؤدده..	ابن عباس	٣/ ٣٠٩
علماء الكلام زنادقة	أحمد بن حنبل	٢/ ٢٣١
عليك بدين الأعراب والصبيان ..	عمر بن عبد العزيز	١/ ٢٤٥
لأن يُبتلى العبد بكلّ ذنب ..	الشافعي	٢/ ٢٣٠
لأن يلقى الله العبدُ بكل ..	الشافعي	٢/ ٢٣٠
لايفلح صاحب كلام أبدًا ..	أحمد بن حنبل	٢/ ٢٣١
الله يغضب ويرضى لا كأحدٍ من الورى	الطحاوي	٢/ ٢٤

الأثـــــــر	قائـــــله	الجزء/ الصفحة
لعمر الله لنقتلنّه ..	أسيد بن حضير	٣/ ٢٤٩
لعن الله عَمْرًا ..	مالك بن أنس	٢/ ٢٢٨
لعن الله عمرو بن عبيد ..	أبو حنيفة	٢/ ٢٢٨
لما سمعت النبي ﷺ يقرأ بها في صلاة ..	جبير بن مطعم	٢/ ٢٥٦
لو كانت هذه الأهواء هوىً واحدًا ..	مطرِّف بن الشّخير	١/ ٢٢٩
ليس في الدنيا شيء ممّا في الجنّة ..	ابن عباس	١/ ١٠٤
ليس في الدنيا مبتدع إلا يُبغض أصحاب ..	أحمد بن سنان	١/ ٢٩٦
ما ابتدع أحد بدعة إلا خرجت حلاوة ..	بعض السلف	١/ ٢٩٦
المعنى غير مجهول، والكيف غير معقول ..	ربيعة رأي	١/ ١٥٥
المعنى غير مجهول، والكيف غير معقول ..	مالك بن أنس	١/ ١٥٥
المعنى غير مجهول، والكيف غير معقول ..	وهب بن منبه	١/ ١٥٥
المعنى غير مجهول، والكيف غير معقول ..	أم سلمة	١/ ١٥٥
مقالات الفلاسفة ..	أبو حنيفه	٢/ ٢٢٧
من شبّه الله بخلقه فقد كفر ..	نعيم بن حماد	١/ ١٠٣
من طلب الدين بالكلام ..	أبو يوسف	٢/ ٢٣٢
من طلب العلم بالكلام تزندق	أبو يوسف	٢/ ٢٣٢
هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب ..	أحمد بن حنبل	٢/ ٢٢٧
وأما توحيد أهل الباطل فهو الخوض ..	ابن سريج	٢/ ٢٣٣
ويلك ياجعد أكثر المسألة ..	وهب بن منبه	١/ ٥٨
يا أستاذ! دعنا من ذكر العرش ..	الهمذاني	١/ ٢٣٤

فهرس الأعلام المترجم لهم

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الأعلام المترجم لهم

الجزء/ الصفحة	اسم العلم المترجم له
	ابن سريج= أحمد بن عمر بن سريج، أبو العباس البغدادي.
٢٤٨/٣	سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي
٦١/١	سليم بن أحوز
١٤٨/١	سليمان بن مهران الأسدي؛ الأعمش
	السمرقندي= محمد بن أشرف السمرقندي.
١٦٤/١	السنوسي= محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب، أبو عبد السنوسي.
١١/٣	ابن سينا= الحسين بن عبد الله، أبو علي؛ الملقب بالشيخ الرئيس.
	السيوطي= عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد الخضيري.
	شمس الدين السمرقندي= محمد بن أشرف.
١٤٢/١	الشهرستاني= محمد بن عبد الكريم.
٣٨٧/١	شهفور بن طاهر= أبو المظفر الاسفرايني.
٦٣/٢	الصاوي= أحمد بن محمد الخلوتي.
	ابن الصلاح= عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي.
١٩٢/٣	ضرار بن عمرو
٦٠/١	طالوت؛ ابن أخت لبيد بن الأعصم اليهودي
	الطوسي= محمد بن الحسن بن علي.
	ابن عبد البر= يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري.
	عبد الجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمداني
١٤٦/١	عبد الجبار المعتزلي= عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني.

فهرس الفرق والطوائف

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الفرق والطوائف

فهرس الأبيات الشعرية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الأبيات الشعرية

صدر البيت	القافية	الجزء/ الصفحة
ويستحيل ضدّ ذي الصفات	الجهات	١٠٨/٢
وإذا أراد الله نشر فضيلة	حسود	١١٨/١
لولا اشتعال النّار فيما جاورت	العود	١١٨/١
هو آية للخلق ظاهرة	الفجر	١١٨/١
ماذا يقول الواصفون له	الحصر	١١٧/١
هو حجة لله قاهرة	الدهر	١١٧/١
حجج تهافت كازجاج تخالها	مكسور	٣٩٢/٢
تقي الدين أحمد خير حبرٍ	تُخاط	١١٩/١
توفي وهو محبوس فريد	انبساط	١١٩/١
عثا في عرضه قوّوم سِلاطٌ	التقاط	١١٩/١
وذلك في ذات الإله وإن يشأ	مُمزَّع	٢٥٨/٣
قد استوى بشر على العراق	مهراق	٥٨/٢
قد استوى بشر على العراق	مهراق	٦٨/٢
قد استوى بشر على العراق	مهراق	٧١/٢
قد استوى بشر على العراق	مهراق	١٤٢/٢
وكل يدّعي وصلاً لليلى	بذاكا	٤٥/٢
وأوراحنا في وحشة من جسومنا	ووبال	٢٤٧/١
صفات الذات والأفعال طُرّاً	الزوال	١٣٠/٢
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	وقالوا	٢٤٧/١
قبحاً لمن نبذ القرآن وراءه	الأخطل	٥٣/٢

كناطح صخرة يوماً ليُوهنها	الوعلُ	٣٥٢/٢
نهاية إقدام العقول عقال	ضلال	٢٤٧/١
وليس يصحّ في الأذهان شيء	دليل	٢٤٩/٢
لقد طفت في تلك المعاهد كلها	المعالم	٢٤٣/١
فلم أر إلا واضعاً كفّ حائر	نادِم	٢٤٣/١
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته	لا أتكتّم	٣٨٢/٢
فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه	لُمجسَّمُ	٣٨٢/٢
تعالى علواً فوق عرشٍ إلهُنا	وأعظما	٧٩/٣
فعن ذلك التنزيه نزّتُ ربّنا	وأعلمُ	٣٨٢/٢
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه	يتكلَّم	٣٨٢/٢
وكم من عائب قولاً صحيحاً	السقيم	٢٦٥/١
من أجل ذا ضحّى بجعدٍ خالد	القربان	٥٩/١
شكر الضحيّة كلّ صحبِ سنّة	قربان	٥٩/١
إذ قال إبراهيم ليس خليله	الداني	٥٩/١
والله لم نكذِب عليهم إنّنا	مختصمان	٢٤٩/١
يوماً يمان إذا لاقيت ذا يمن	فعدناني	٢٤٦/١
أو أنّ ذاك النص ليس بثابت	بالبرهان	٢٥٣/١
فالعقل إما فاسد ويظنّه	بُطلان	٢٥٣/١
وإذا تعارض نص لفظ وارد	يلتقيان	٢٥٣/١
وكل نص أوهم التشبيها	تنزيها	١٦٨/١
وطلبتم أمراً مُحالاً وهو إدراك	رسولا	٢٢٥/١
وهو الذي يقضي فينقض حكمه	معقولا	٢٢٦/١
فعلى عقولكم العفاء فإنكم	المنقولا	٢٢٥/١

صدر البيت	القافية	الجزء/ الصفحة
وتراه يجزم بالقضاء وبعد ذا	معلولا	١/ ٢٢٦
لا يعجبنك من أثير خطّه	أصيلاً	٢/ ٨٧
لا يستقلّ العقل دون داية	ولا تفصيلا	١/ ٢٢٦
وزعمتم أنّ العقول كفيلة	كفيلا	١/ ٢٢٥
إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما	دليلا	٢/ ٥٢
إنّ الكلام لفي لفؤاد وإنّما	دليلا	٢/ ٨٧، ٨٨

فهرس الألفاظ المجملة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الألفاظ المجملة

اللفظ المجمل	الجزء/ الصفحة
الافتقار	٣/ ٢٥٠
الأفول	٢/ ٤٤٥
البعض	٣/ ٢٣٦
التركيب	٣/ ١٥٥
التسلسل	٢/ ٣٢٦
التغيُّر	٢/ ٤١١
الجزء	٣/ ٢٣٦
الجسم	٢/ ٣٥٦
الجهة	٣/ ٧٣
الجوهر	٣/ ١٩١، ١٩٢
الحدّ	٣/ ٩٠
الحيِّز	٣/ ٨١
العرض	٢/ ٢٨٥، ٢٨٦
الغير	٣/ ٢٤١
القديم	٣/ ٢٣١
المُركَّب	٣/ ١٥٧
المكان	٣/ ٧٩
واجب الوجود	٣/ ٢٢٨

فهرس المواد العامة
والألفاظ اللغوية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس
المواد العامة
والألفاظ اللغوية

فهرس المصطلحات المنطقية والكلامية والفلسفية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المصطلحات

المنطقية، والكلامية، والفلسفية

ثبت
المصادر والمراجع

ثبت المصادر والمراجع

الآجري: محمد بن الحسين؛ أبو بكر :

١ـ الشريعة .

تحقيق: محمد حامد الفقي

طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

الآلوسي: عبد الحميد بن عبد الله:

٢ـ نثر اللآلي على نظم الأمالي.

طبع مطبعة الشابندر، بغداد ـ العراق، ط١، ١٣٣٠هـ .

الآلوسي: محمود بن عبد الله :

٣ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

نشر وتصحيح وتعليق إدارة المطبعة المنيرية/ دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان .

الآمدي: سيف الدين :

٤ـ أبكار الأفكار في أصول الدين .

مخطوطة موجودة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، تحمل الرقم، ١٦٠٣ علم الكلام. ومصورة في جامعة الملك سعود بالرياض، وتحمل الرقم ف ٣٤ .

٥ ـ غاية المرام في علم الكلام .

تحقيق حسن محمود عبد اللطيف :

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ـ مصر، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م .

٦ـ المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين .

تحقيق: د/ عبد الأمير الأعسم

طبعة دار المناهل، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ .

الآمدي: الحسن بن بشر؛ أبو القاسم :

٧ـ المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء .

تحقيق: عبد الستار فرّاج .

طبعة مطبعة النهضة المصرية، القاهرة ـ مصر، ١٩٦١م .

ابن الأبّار القضاعي :

٨ـ التكملة لكتاب الصفة .

طبعة مجريط، ١٨٨٦م .

أبو ريدة: محمد عبد الهادي:

٩ـ النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية

طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م .

ابن الأثير :

١٠ـ النهاية في غريب الحديث

تحقيق: طاهر أحمد الزاوي / محمود محمد الطناحي .

طبعة المكتبة العلمية، بيروت ـ لبنان .

الإربلي: محمد أمين الكردي :

١١ـ تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب .

تحقيق: ماجد الحموي .

طبعة دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م .

الأردبيلي : محمد بن علي :

١٢ـ جامع الرواة .

نشر مكتبة المصطفوي، قم ـ إيران، ١٤٠٣هـ .

الآرموي: محمود بن أبي بكر :

١٣ـ لباب الأربعين .

مخطوط، يوجد منه نسخة مصوَّرة في معهد المخطوطات العربيّة بالقاهرة، تحمل الرقم ٢٠١ توحيد .

الاسترابادي : محمد علي :

١٤ـ منهج المقال في أحوال الرجال .

مخطوط، يوجد في مكتبة المتحف البريطاني، يحمل الرقم ٣٥٧٥ .

الإسفرايني : أبو المظفر :

١٥ـ التبصير في الدين .

تحقيق: كمال يوسف .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م .

الأسنوي :

١٦ـ طبقات الشافعية .

تحقيق: عبد الله الجبوري .

طبعة مطبعة الأوقاف، بغداد ـ العراق. (د ـ ت) .

الأشعري: أبو الحسن :

١٧ـ الإبانة عن أصول الديانة .

تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط .

طبعة مكتبة دار البيان، دمشق ـ سوريا، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

١٨ـ رسالة إلى أهل الثغر .
تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي .
نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م .
١٩ـ اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع .
صحّحه وقدّم له: د/ حمودة غرابة .
طبعة مجمع البحوث الإسلامية، بالقاهرة ـ مصر، ١٩٧٥م .
٢٠ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .
تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد .
طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م .
الأصبهاني:الراغب ، أبو القاسم :
٢١ـ المفردات في غريب القرآن .
تحقيق: محمد سيد كيلاني
طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .
الأصبهاني: محمد بن محمود؛ شمس الدين :
٢٢ـ عقيدة شمس الدين الأصبهاني .
بعناية : بسام الجابي .
طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط١ ، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣ م.
الأصبهاني: إسماعيل بن محمد؛ قوام السنة .
٢٣ـ الحجّة في بيان المحجّة .
تحقيق: د/ محمد بن ربيع المدخلي، ومحمد بن محمود أبو رحيم.
نشر دار الراية، الرياض ـ السعودية، ط١ ، ١٤١١هـ .

الأصبهاني أبو نعيم:
٢٤ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء .
طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩١هـ.
ابن أبي أصيبعة: أحمد بن القاسم:
٢٥ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء .
تحقيق: د/ نزار رضا .
طبعة دار مكتبة الحياة، ، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .
الأعسم: عبد الأمير :
٢٦ـ الفيلسوف الآمدي .
طبعة دار المناهل، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ١٩٨٧م .
الأفغاني: شمس الدين :
٢٧ـ الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات .
نشر مكتبة الصدّيق، الطائف ـ السعودية، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م
الألباني : محمد ناصر الدين :
٢٨ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة .
طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان ط١، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م .
٢٩ـ صحيح سنن الترمذي .
نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط١ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .
٣٠ـ صحيح سنن أبي داود .
نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط١ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٣١ـ صحيح سنن ابن ماجه .

نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط٣ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

٣٢ـ صحيح سنن النسائي .

نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط١ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م .

٣٣ـ مختصر العلوّ .

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

امرؤ القيس :

٣٤ـ ديوان امرئ القيس .

تحقيق : حسن السندوبي .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م

الأنصاري: أحمد بن عيسى :

٣٥ـ شرح أم البراهين .

طبعة المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

الأنصاري: حمّاد بن محمّد :

٣٦ـ أبو الحسن الأشعريّ وعقيدته .

طبعة مطبعة الفجالة الجديدة، ط٢، ١٣٩٥هـ .

أنيس: إبراهيم أنيس، ورفاقه :

٣٧ـ المعجم البسيط .

تصوير مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢. (د ـ ت) .

الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد :

٣٨ـ المواقف في علم الكلام .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان . (د ـ ت) .

الباجي: أبو القاسم :

٣٩ـ الحدود .

مطبوع. (د.ن)، (د ـ ت) .

الباقلاني: أبو بكر بن الطيب :

٤٠ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .

تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م .

٤١ـ تمهيد الأوائل، وتلخيص الدلائل.

تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

با كريم: محمد.

٤٢ـ وسطيّة أهل السنة بين الفرق.

رسالة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراة بقسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٩هـ. مطبوعة على الآلة الكاتبة.

البخاري: محمد بن إسماعيل.

٤٣ـ التاريخ الكبير.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٤٤ـ خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ ـ١٩٨٤م.

٤٥ـ صحيح البخاري.

تحقيق: محب الدين الخطيب.

طبعة المطبعة السلفية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤٠٠هـ.

بدوي: عبد الرحمن.

٤٦ـ مذاهب الإسلاميّين (المعتزلة والأشاعرة).

طبعة دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٩٨٣م.

البزّار: عمر بن عليّ.

(٤٧) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية.

تحقيق: زهير الشاويش.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٤هـ.

البزدوي: أبو اليسر.

٨ـ أصول الدين.

تحقيق: د/ هانز بيتر لنس.

طبعة مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٣هـ.

البسّام: عبد الله بن عبد الرحمن.

٤٩ـ علماء نجد خلال ستّة قرون.

طبعة مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة ـ السعودية، ط١، ١٣٩٨م.

ابن بطة العكبري.

٥٠ـ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية.

تحقيق: د/ رضا بن نعسان معطي.

طبعة دار الراية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.

٥١ـ **الشرح والإبانة.**

تحقيق: د/ رضا بن نعسان معطي.

نشر المكتبة الفيصلّية، مكة المكرمة ـ السعودية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

البغدادي: إسماعيل باشا.

٥٢ـ **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين.**

طبعة مكتبة المثنى، بغداد ـ العراق. مصوّرة عن نسخة مطبوعة باستانبول، ١٩٥١م.

البغدادي: الخطيب.

٥٣ـ **تاريخ بغداد.**

طبعة دار الكتاب العربي، بيرون ـ لبنان. (د ـ ت).

٥٤ـ **شرف أصحاب الحديث.**

طبعة دار إحياء السنّة النبوية.

٥٥ـ **الفقيه والمتفقّه.**

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٠هـ.

البغدادي: عبد القاهر.

٥٦ـ **أصول الدين.**

طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٥٧ـ **الفرق بين الفرق.**

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

البغوي: الحسين بن مسعود.

٥٨ـ **شرح السنّة**

تحقيق: زهير الشاويش.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٦هـ.

٥٩ـ معالم التنزيل، المعروف باسم: تفسير البغوي.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ١٩٩٣م.

البقاعي.

٦٠ـ النكت والفوائد.

مخطوط.

ابن البنّا: الحسن بن أحمد.

٦١ـ المختار في أصول السنّة.

تحقيق: د/ عبد الرزاق العباد.

نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤١٣هـ.

٦٢ـ الرد على المبتدعة.

مخطوط، يوجد منه صورة عند الدكتور عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر.

البوطي: محمد سعيد رمضان.

٦٣ـ كبرى اليقينيّات الكونيّة.

طبعة دار الفكر، دمشق ـ سوريا، ط٨، ١٩٨٢م.

البياضي: كمال الدين.

٦٤ـ إشارات المرام في عبارات الإمام.

تحقيق: يوسف عبد الرزاق.

تقديم: محمد زاهد الكوثري.

طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٦٨هـ.

البيجوري: إبراهيم بن محمد.
٦٥ـ حاشية البيجوري على متن السنوسيّة.
مطبعة دار الكتب العربيّة. (د ـ ت).
٦٦ـ شرح جوهرة التوحيد؛ المسمّاة: تحفة المُريد.
طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ١٩٨٣م.
البيهقي: أبو بكر؛ أحمد بن الحسين.
٦٧ـ الأسماء والصفات.
تعليق: الكوثري.
طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٥ـ ١٩٨٤م.
٦٨ـ الاعتقاد والهداية.
تحقيق: كمال يوسف الحوت.
طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ.
٦٩ـ السنن الكبرى.
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
تصوير دار الفكر، بيروت ـ لبنان، عن ط١، ١٤٠٥هـ ـ١٩٨٥م.
٧٠ـ معرفة السنن والآثار.
تحقيق: د/ عبد المعطي قلعجي.
طبعة جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، ط١، ١٤١١هـ.
٧١ـ مناقب الشافعي.
طبعة دار النصر، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩١هـ.
التفتازاني: سعد الدين؛ مسعود بن عمر.
٧٢ـ شرح العقائد النسفيّة.

طبعة كتبخانة إمداديّة، ديوبند، الهند.

٧٣ـ شرح المقاصد.

تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

التوحيدي: أبو حيان.

٧٤ـ المقايسات.

طبعة الرحماني، سنة ١٩٢٩م.

الترمذي: أبو عيسى؛ محمد بن عيسى بن سورة.

٧٥ـ الجامع الصحيح، المعروف باسم سنن الترمذي.

تحقيق: أحمد محمد شاكر.

طبعة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

ابن تغري بردي.

٧٦ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

تصوير المؤسسة المصرية العامة.

طبعة دار الكتب. (د ـ ت).

ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام.

٧٧ـ الإرادة والأمر.

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

٧٨ـ الاستغاثة.

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

٧٩ـ **الاستقامة.**

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

طبع على نفقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٨٠ـ **اقتضاء الصراط المستقيم.**

تحقيق: د/ ناصر بن عبد الكريم العقل.

وقف لله تعالى على طلبة العلم، من صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبد العزيز، ط١، ١٤٠٤هـ.

٨١ـ **الإكليل في المتشابه والتأويل.**

ضمن مجموع الفتاوى.

٨٢ـ **كتاب الإيمان.**

علّق عليه وصحّحه: جماعة من العلماء، بإشراف الناشر.

طبع ونشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨٣ـ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد.**

تحقيق ودراسة: د/ موسى بن سليمان الدويش.

نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٤ـ **التبيان في نزول القرآن.**

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

٨٥ـ **التحفة العراقية في أعمال القلوب.**

تحقيق: سليمان مسلم الحرش.

نشر دار المهدى للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٨٦ـ تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨٧ـ التسعينيّة.

ضمن الفتاوى الكبرى.

٨٨ـ تفسير سورة الإخلاص.

تحقيق: د/ عبد العليّ عبد الحميد حامد.

طبعة دار الريان للتراث، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤٠٨هـ ـ١٩٨٧م.

٨٩ـ تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل.

ضمن العقود لدريّة لابن عبد الهادي.

٩٠ـ جامع الرسائل.

تحقيق: محمد رشاد سالم.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٩١ـ الجواب الباهر في زوّار المقابر.

تحقيق: د/ محمود مطرجي.

طبعة دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٩٢ـ الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٩٣ـ الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل.

تحقيق: د/ عواد بن عبد الله المعتق

توجد في مجلة البحوث الإسلامية، التي تصدرها الرئاسة العامة لإدارات

البحوث العلمية والافتاء، الرياض ـ السعودية، العدد رقم ٢٩، من ص٢٨٢ ـ ٣١٣.

٩٤ـ الحجج العقليّة والنقليّة فيما يُنافي الإسلام من بدع الجهميّة والصوفية.

ضمن مجموع الفتاوى.

٩٥ـ الحسنة والسيئة.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان . (د ـ ت).

٩٦ـ حقيقة مذهب الاتحاديين، أو وحدة الوجود، وبيان بطلانه بالبراهين النقليّة والعقليّة.

تصحيح وتعليق: الشيخ محمد رشيد رضا.

نشر إدارة الترجمة والتأليف، فيصل آباد ـ باكستان. (د ـ ت).

٩٧ـ خلاف الأمة في العبادات، ومذهب أهل السنة والجماعة.

تحقيق: عثمان جمعة ضميريّة.

نشر دار الفاروق، الطائف ـ السعودية، ط١، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

٩٨ـ درء تعارض العقل والنقل.

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٩٩ـ دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية.

تحقيق: د/ محمد السيد الجليند.

طبعة مؤسسة علوم القرآن، دمشق ـ سوريا، ط٢، ١٤٠٤هـ.

١٠٠ـ الرد على الأخنائي، واستحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعيّة.

طبعة الدار العلمية، دلهي ـ الهند، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠١ـ الرد على البكري، المسمّى تلخيص كتاب الاستغاثة.

طبعة الدار العلمية، دلهي ـ الهند، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠٢ـ الرد على المنطقيين.

طبعة إدارة ترجمان السنة، لاهور ـ باكستان، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

١٠٣ـ الرسالة الأكمليّة فيما يجب لله من صفات الكمال.

تحقيق: أحمد حمدي إمام.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر، ١٤٠٣هـ ـ١٩٨٣م.

١٠٤ـ الرسالة التدمرية.

تحقيق: محمد بن عودة السعوي.

نشر شركة العبيكان، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠٥ـ الرسالة العرشية.

تحقيق: محمد رشيد رضا.

طبعة المطبعة العربية، لاهور ـ باكستان، ١٤٠٣هـ.

١٠٦ـ رسالة فى إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها.

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل .

١٠٧ـ رسالة في تحقيق مسألة علم الله تعالى.

ضمن جامع الرسائل.

١٠٨ـ رسالة في الجواب عمّن يقول إنّ صفات الربّ تعالى نسب وإضافات وغير ذلك.

ضمن جامع الرسائل.

١٠٩ـ رسالة في الصفات الاختياريّة.

ضمن جامع الرسائل.

١١٠ـ رسالة في العقل والروح.

بعناية: طارق السعود.

طبعة دار الهجرة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١١١ـ رسالة في علم الظاهر والباطن لابن تيمية.

ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة.

١١٢ ـ رسالة فى الكلام على الفطرة. ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

١١٣ـ الرسالة القبرصيّة.

تحقيق: علاء الدين دمج.

طبعة دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١١٤ـ الرسالة المدنية.

تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن الفريان.

نشر دار طيبة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ.

١١٥ـ سؤال عن الاستواء والنزول.

ضمن مجموع الفتاوى.

١١٦ـ شرح حديث عمران بن حصين.

ضمن مجموع الفتاوى.

١١٧ـ شرح حديث النزول.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٦، ١٤٠٢هـ ـ١٩٨٢م.

١١٨ـ شرح العقيدة الأصفهانية.

تقديم: حسنين محمد مخلوف.

طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة ـ مصر، ط١. (د ـ ت).

١١٩ـ شرح العقيدة الأصفهانيّة.

تحقيق: محمد بن عودة السعوي.

رسالة دكتوراة مقدّمة إلى كلية أصول الدين، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة بالرياض، قسم العقيدة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

١٢٠ـ كتاب الصفدية.

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

طبعة مكتبة ابن تيمية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٢١ـ العقيدة الواسطية.

شرح وتعليق: د/ صالح بن فوزان الفوزان.

نشر مكتبة المعارف، الرياض ـ السعودية، ط٤، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٢٢ـ علم الحديث.

تحقيق: موسى محمد عليّ.

طبعة عالم الكتب؛ بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٨٤م.

١٢٣ـ الفتاوى العراقيّة.

تحقيق: عبد الله عبد الصمد المفتي.

طبعة مطبعة الجاحظ، بغداد ـ العراق. (د ـ ت).

١٢٤ـ الفتاوى المصرية، أو الفتاوى الكبرى.

تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٢٥ـ الفتوى الحموية الكبرى.

تقديم: محمد عبد الرزاق حمزة.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر. ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٢٦ـ فتوى في مسألة الكلام.

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

١٢٧ـ **الفرقان بين الحق والباطل .**

تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط .

نشر مكتبة البيان، بيروت ـ دمشق . ط١ ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١٢٨ـ **قاعدة جامعة في توحيد الله عز وجل وإخلاص العمل والوجه له .**

تحقيق: د/ محمد السيد الجليند .

طبعة مؤسسة علوم القرآن، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٢٩ـ **قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة .**

تحقيق: د/ ربيع بن هادي المدخلي .

طبعة مكتبة لينة، دمنهور ـ مصر. ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م .

١٣٠ـ **قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان، وعبادات أهل الشرك والنفاق .**

تحقيق: سليمان الغصن .

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١ ، ١٤١١هـ .

١٣١ـ **القاعدة المراكشية .**

تحقيق: د/ ناصر بن سعد الرشيد، د/ رضا بن نعسان معطي .

نشر دار طيبة، الرياض ـ السعودية. (د ـ ت) .

١٣٢ـ **قاعدة نافعة في صفة الكلام .**

بعناية: طارق السعود .

طبعة دار الهجرة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٨ـ ـ ١٩٨٨ م .

١٣٣ـ **كتاب في الرد على الطوائف الملحدة والزنادقة والجهمية والمعتزلة والرافضة ضمن الفتاوى المصرية .**

١٣٤ـ **الكيلانية.**

ضمن مجموعة الفتاوى .

١٣٥ـ مجموعة الرسائل الكبرى .

نشر مكتبة أنس بن مالك، ١٤٠٠هـ .

١٣٦ـ مجموعة الرسائل المنبرية .

طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .

١٣٧ـ مجموعة الرسائل والمسائل .

علق عليها وصحّحها جماعة من العلماء بإشراف الناشر .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م

١٣٨ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية .

جمع وترتيب: الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وولده محمد .

طبع بإشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين .

١٣٩ـ مذهب السلف وأئمة الأمصار في كلام الله .

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل .

١٤٠ـ مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام .

ضمن مجموع الفتاوي .

١٤١ـ المسألة المصرية في القرآن .

ضمن مجموع الفتاوى .

١٤٢ـ المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية .

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد .

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

١٤٣ـ معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول ﷺ .

نشر مكتبة ابن الجوزي، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

١٤٤ـ مقدمة في أصول التفسير .

تحقيق: محمود محمد محمود نصّار .

طبعة دار الجيل للطباعة، القاهرة ـ مصر . (د ـ ت) .

١٤٥ـ مناظرة الواسطية .

ضمن مجموع الفتاوى .

١٤٦ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية .

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم .

طبعة مؤسسة قرطبة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

١٤٧ـ النبوات .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م.

١٤٨ـ نقض أساس التقديس، المسمّى نقض تأسيس الجهميّة .

مخطوط، يوجد منه نسخة مصوّرة في جامعة الرياض، تحمل الرقم ٢٥٩٠، صُوِّرت بتاريخ ١٣٩٩/٣/٢٠هـ، رقم التصوير ١/٥٥١ . والاسم المكتوب على الغلاف: نقض أساس التقديس. تقع في ثلاثة مجلدات، مجموع ورقاتها ٥٠٠ ورقة ذات وجهين؛ ١٠٠٠ صفحة.

١٤٩ـ نقض أساس التقديس، المسمّى نقض تأسيس الجهميّة .

تصحيح وتكميل: الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم .

طبعة مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ـ السعودية، ط١، ١٣٩١هـ.

١٥٠ـ نقض المنطق .

تحقيق: الشيخان محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع. وصحّحه الشيخ محمد حامد الفقي .

طبعة مكتبة لسنة المحمدية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

١٥١ـ الوصية الكبرى .

تحقيق: محمد بن حمد الحمود .

نشر مكتبة ابن الجوزي، الأحساء ـ السعودية، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

الجاحظ: عمرو بن بحر :

١٥٢ـ رسالة التربيع والتدوير .

ضمن رسائل الجاحظ الجزء الثالث.

تحقيق: عبد السلام هارون .

طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٩هـ .

الجامي: محمد أمان بن علي :

١٥٣ـ الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية .

طبعة المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٨هـ .

الجامي: ملا عبد الرحمن:

١٥٤ـ الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى، وصفاته، ونظام العالم .

طبع في آخر أساس التقديس في علم الكلام للرازي .

طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م .

الجُديع: عبد الله بن يوسف :

١٥٥ـ العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الرّدية .

نشر مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

الجرجاني: علي بن محمد :

١٥٦ـ التعريفات .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م

١٥٧ـ شرح المواقف .
طبعة مطبعة السعادة بالقاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٢٥هـ .
ابن جلجل: سليمان بن حسان :
١٥٨ـ طبقات الأطباء والحكماء .
تحقيق: فؤاد سيّد .
طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .
ابن جماعة: محمد بن إبراهيم؛ بدر الدين:
١٥٩ـ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل .
تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني .
طبعة دار السلام، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م .
الجمحي: ابن سلام :
١٦٠ـ طبقات فحول الشعراء .
تحقيق: محمود محمد شاكر .
طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت) .
ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي؛ أبو الفرج :
١٦١ـ تلبيس إبليس .
نشر مكتبة المدني، جدة ـ السعودية، ١٤٠٣هـ .
١٦٢ـ زاد المسير في علم التفسير .
طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.
١٦٣ـ مناقب الإمام أحمد بن حنبل .
طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩ م.
١٦٤ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم .

طبعة حيدر آبادر الدكن ـ الهند، ١٣٥٧هـ ـ ١٣٥٩م .

١٦٥ـ الموضوعات .

طبعة مكتبة ابن تيمية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

الجوهري: إسماعيل بن حماد :

١٦٦ـ الصحاح .

تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار .

طبع على نفقة السيد حسن عباس الشربتلي، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

الجويني: أبو المعالي؛ إمام الحرمين :

١٦٧ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .

تحقيق : أسعد تميم .

طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١٦٨ـ البرهان في أصول الفقه .

تحقيق : د/ عبد العظيم الديب .

طبعة مطبعة الدوحة، قطر، ١٣٩٩هـ .

١٦٩ـ الشامل في أصول الدين .

تحقيق: علي النشار/ فيصل عون/ سهير مختار .

نشر منشأة المعارف، الأسكندرية ـ مصر، ١٩٦٩م .

١٧٠ـ العقيدة النظامية .

تحقيق : د/أحمد حجازي السقا .

طبعة مطبعة الأنوار، القاهرة ـ مصر، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨ م.

١٧١ـ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة .

تحقيق : د/ فوقية حسين محمود .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م .

ابن أبي حاتم الرازي :

١٧٢ـ آداب الإمام الشافعي ومناقبه .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .

١٧٣ـ الجرح والتعديل .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٧٣هـ ،

حاجي خليفة: مصطفى:

١٧٤ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .

نشر مكتبة المثنى، بغداد ـ العراق. مصوّرة عن نسخة طبعت بالقسطنطينية (إسلامبول) ـ تركيا، ١٩٥١ م.

الحاكم الجُشمي الزيدي :

١٧٥ـ شرح العيون .

مخطوط، بالجامع الكبير بصنعاء، يحمل الرقم ٩٩ .

الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله بن البيع :

١٧٦ـ المستدرك على الصحيحين .

تصوير: محمد أمين دمج .

نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ـ سوريا. (د ـ ت) .

١٧٧ـ معرفة علوم الحديث .

تحقيق: السيد معظم حسين .

نشر المكتبة العلمية، المدينة المنورة ـ السعودية، ط٢، ١٣٩٧هـ . مصورة عن الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن ـ الهند .

الحبشي : عبد الله محمد :

١٧٨ـ مصادر الفكر الإسلامي في اليمن .

طبعة المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

حبنكة: عبد الرحمن بن حسن :

١٧٩ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة .

طبعة دار القلم، دمشق ـ بيروت. ط٣، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

حجازي: عوض الله جاد :

١٨٠ـ المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم .

طبعة دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة ـ مصر . (د ـ ت) .

ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي :

١٨١ـ الإصابة في تمييز الصحابة .

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨ م .

١٨٢ـ تقريب التهذيب .

تحقيق: محمد عوامة .

طبعة دار الرشيد، حلب ـ سوريا، ط١، ١٤٠٦هـ .

١٨٣ـ توالي التأسيس .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ .

١٨٤ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة .

طبعة دار الجيل، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

١٨٥ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري .

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

١٨٦ـ لسان الميزان .

طبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن ـ الهند . (د ـ ت) .

١٨٧ـ نزهة النظر .

نشر مكتبة طيبة، المدينة المنورة ـ السعودية. (د ـ ت) .

الحر العاملي الرافضي :

١٨٨ـ الفصول المهمة في أصول الأئمة .

منشورات مكتبة بصيرتي، قم ـ إيران، ط٣. (د ـ ت) .

الحربي: إبراهيم بن إسحاق .

١٨٩ـ غريب الحديث .

تحقيق: د/ سليمان بن إبراهيم العايد .

نشر دار المدني، جدة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

الحربي: أحمد بن عوض الله :

١٩٠ـ الماتريدية دراسة وتقويمًا .

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٣هـ .

حربي: محمد :

١٩١ـ ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

ابن حسن: عثمان بن علي :

١٩٢ـ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد .

نشر مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م .

ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد :

١٩٣ـ الإحكام في أصول الأحكام .

تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز .

طبعة مطبعة العاصمة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٨هـ .

١٩٤ـ كتاب الدّرة فيما يجب اعتقاده .

تحقيق د/ أحمد بن ناصر الحمد. د/ سعيد بن عبد الرحمن القزقي.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر ، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

١٩٥ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل .

تصوير دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٥هـ .

الحلي: ابن المطهر الرافضي :

١٩٦ـ رجال الحلي .

تحقيق: محمد صادق بحر العلوم .

طبعة مطبعة الخيام، قم ـ إيران. والناشر مكتبة الرضى، قم ـ إيران، والمطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق، ط٢، ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م .

١٩٧ـ منهاج الكرامة في إثبات الإمامة .

طبعة أوفست، باكستان، ١٣٩٦هـ .

الحمد: أحمد بن ناصر :

١٩٨ـ ابن حزم وموقفه من الإلهيات .

طبعة مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ.

الحموي: ياقوت :

١٩٩ـ معجم البلدان .

تصوير دار صادر، بيروت ـ لبنان . (د ـ ت) .

ابن حنبل: الإمام أحمد :

٢٠٠ـ الرد على الجهمية والزنادقة .

تحقيق: عبد الرحمن عميرة .

نشر دار اللواء، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م .

٢٠١ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل .

تحقيق: أحمد شاكر .

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ١٣٧٠هـ .

٢٠٢ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل .

طبعة المكتب الإسلامي، ودار صادر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

حنبل بن إسحاق:

٢٠٣ـ ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل .

تحقيق: د/ محمد نغش . مطبعة سعدي وشندي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

الحوت: محمد بن درويش البيروتي .

٢٠٤ـ رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة .

ضبط وتعليق: كمال يوسف الحوت.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

ابن خلكان: أحمد بن محمد؛ شمس الدين:

٢٠٥ـ وفيات الأعيان .

تحقيق: د/ إحسان عباس.

طبعة مطبعة الغريب، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

الخياط: عبد الرحيم بن محمد؛ أبو الحسين المعتزلي .

٢٠٦ـ الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد .

تحقيق: د/ نيبرج.

طبعة القاهرة ـ مصر، ١٩٣٥م .

وثمّة طبعة أخرى غير محقّقة استفدتُ منها: نشر مكتبة الثقافة الدينيّة،

القاهرة ـ مصر. (د ـ ت) .

الدارمي: عثمان بن سعيد :

٢٠٧ـ رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد .

صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٥٨هـ .

٢٠٨ـ الرد على الجهمية .

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤٠٢هـ .

أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني .

٢٠٩ـ سنن أبي داود .

تعليق: عزت عبيد الدعاس/ دعاء السيد .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م .

الداودي :

٢١٠ـ طبقات المفسرين .

تحقيق: علي محمد عمر .

طبعة مطبعة الاستقلال الكبرى. نشر مكتبة وهبة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .

الدسوقي: محمد :

٢١١ـ حاشية الدسوقي على أم البراهين .

طبعة مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

ابن أبي الدنيا :

٢١٢ـ كتاب العقل وفضله .

تحقيق: لطفي محمد الصغير .

نشر دار الراية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م .
الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان ؛ شمس الدين .
٢١٣ـ الأربعين في صفات رب العالمين .
تحقيق: عبد القادر بن محمد عطا صوفي .
نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤١٣هـ .
٢١٤ـ تاريخ الإسلام .
تحقيق: د/ عمر عبد السلام تدمرية.
طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ .
٢١٥ـ تذكرة الحفاظ .
تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .
٢١٦ـ سير أعلام النبلاء .
تحقيق: جماعة من العلماء .
طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م .
٢١٧ـ العبر في خبر من غبر .
تحقيق: صلاح الدين المنجد .
طبعة الكويت، ١٩٦٠م .
٢١٨ـ العلوّ للعليّ الغفّار .
قدم له: عبد الرحمن محمد عثمان .
طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٣٨٨، ١٩٦٨م .
٢١٩ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة .
تحقيق: عزت علي عيد عطية/ موسى محمد علي الموسى .
طبعة دار النصر للطباعة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٢هـ .

٢٢٠ـ كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال .

تحقيق: محب الدين الخطيب .

طبعة المطبعة السلفية، القاهرة ـ مصر . (د ـ ت) .

٢٢١ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال .

تحقيق: علي محمد البجاوي.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٨٢هـ .

ذويتا: حراني بهران :

٢٢٢ ـ الصابئة الحرانيون .

طبعة بغداد، ١٩٥٣م .

الرازي: محمد بن عمر؛ فخر الدين .

٢٢٣ـ الأربعين في أصول الدين .

طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن ـ الهند ، ط١، ١٣٥٣هـ .

٢٢٤ـ أساس التقديس في علم الكلام .

طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م .

٢٢٥ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .

تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي .

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م .

٢٢٦ـ التفسير الكبير، المسمّى مفاتيح الغيب .

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ .

٢٢٧ـ المباحث المشرقيّة .

تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي .

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م .

٢٢٨ـ المحصل: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين.

تحقيق: د/ حسين آتاي.

طبعة دار التراث، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢٢٩ـ المسائل الخمسون في أصول الدين.

تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا.

طبعة المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، الأزهر، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٩٨٩م.

٢٣٠ـ المطالب العالية من العلم الإلهي.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٣١ـ معالم أصول الدين.

على هامش طبعة أخرى لمحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

طبعة الحسينيّة، القاهرة ـ مصر، ١٣٢٣هـ.

٢٣٢ـ نهاية العقول في دراية الأصول.

مخطوط، يُوجد في مكتبة طلعت حرب، القاهرة ـ مصر، يحمل الرقم ٥٦٥ (طلعت ـ علم كلام).

ابن رجب: عبد الرحمن بن رجب؛ أبو الفرج الحنبليّ.

٢٣٣ـ الذيل على طبقات الحنابلة.

تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي.

طبعة مكتبة السنة المحمدية، القاهرة ـ مصر، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م.

٢٣٤ـ فضل علم السلف على علم الخلف.

تحقيق: يحيى مختار غزاوي.

طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

الرسي: القاسم بن إبراهيم.

٢٣٥ـ أصول العدل والتوحيد.

ضمن رسائل العدل والتوحيد.

تحقيق: محمد عمارة.

طبعة دار الهلال، القاهرة ـ مصر، ١٩٧١م.

٢٣٦ـ الفصول اللؤلؤية في أصول الزيديّة.

مخطوط، يوجد في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، يحمل الرقم ٩٥.

٢٣٧ـ المكنون عن المحلّى في الحدائق الوردية.

مخطوط، يوجد في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، يحمل الرقم ١٣٦٢.

ابن رشد الحفيد: محمد بن أحمد؛ أبو الوليد.

٢٣٨ـ تهافت التهافت.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٣. (د ـ ت).

٢٣٩ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

تحقيق: محمد عمارة.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٢. (د ـ ت).

٢٤٠ـ الكشف عن مناهج الأدلة.

طبعة دار العلم للجميع، دمشق ـ سوريا، ط٢، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م.

رضا: محمد رشيد.

٢٤١ـ شبهات النصارى وحجج الإسلام.

طبعة دار المنار، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٦٧هـ.

زادة: طاش كبرى.

٢٤٢ ـ مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.

الزبيدى: محمد مرتضى.

٢٤٣ـ إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٤٤ـ تاج العروس من جواهر القاموس.

تصوير مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، عن الطبعة الأولى؛ بمطبعة الخيرية الجمالية، القاهرة ـ مصر، ١٣٠٦هـ.

زرزور: عدنان.

٢٤٥ـ الحاكم الجشمي، ومنهجه في التفسير.

رسالة دكتوراة مقدمة لكلية دار العلوم بالقاهرة. مكتوبة على الآلة الكاتبة.

الزركلى: خير الدين.

٢٤٦ـ الأعلام.

طبعة دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط٦، ١٩٨٤م.

الزمخشري: محمود بن عمر.

٢٤٧ـ أساس البلاغة.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٤٨ـ أطواق الذهب في المواعظ والخطب.

طبعة مطبعة جمعية الفنون، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٣هـ.

٢٤٩ـ الكشاف عن حقائق التنزيل.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

سانتلانا.

٢٥٠ـ الوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادة في تاريخ المذاهب الإسلامية.

تحقيق: د/ عصام الدين محمد علي.

نشر مؤسسة ومكتبة الخافقين، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

السبكي: عبد الوهاب بن علي؛ تاج الدين.

٢٥١ـ طبقات الشافعيّة.

طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

السجزي: أبو نصر.

٢٥٢ـ رسالة إلى أهل زبيد على من أنكر الحرف والصوت.

تحقيق: د/ محمد باكريم باعبد الله.

طبعة مركز البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط١، ١٤١٣هـ.

ابن سحمان: سليمان.

٢٥٣ـ الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق.

تحقيق: عبد السلام بن حسين بن ناصر آل عبد الكريم.

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط٤، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

السحيمي: صالح بن سعد.

٢٥٤ـ تنبيه أولي الأبصار إلى كمال الدين وما في البدع من الأخطار.

نشر دار ابن حزم، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

السخاوي: محمد بن عبد الرحمن؛ شمس الدين.

٢٥٥ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع.

طبعة مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

السفاريني: محمد بن أحمد.

٢٥٦ـ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق. نشر مكتبة أسامة، الرياض. ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

أبو السعود.

٢٥٧ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم.

طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

ابن سِعدي: عبد الرحمن.

٢٥٨ـ سؤال وجواب في أهم المهمات.

طبعة دمشق ـ سوريا، ١٣٧٢هـ.

٢٥٩ـ طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول.

منشورات المؤسسة السعيدية، الرياض ـ السعودية. (د ـ ت).

٢٦٠ـ الفتاوى السعديّة.

طبعة مطبعة الكيلاني. نشر المكتبة السعيدية بالرياض ـ (د ـ ت).

السكسكي: عباس بن منصور؛ أبو الفضل

٢٦١ـ البرهان في عقائد أهل الأديان.

تحقيق: د/ بسام علي سلامة العموش.

نشر مكتبة المنار، الزرقاء ـ الأردن، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

السلمي: أبو عبد الرحمن.

٢٦٢ـ طبقات الصوفية.

طبعة مطابع الشعب، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٠هـ.

السمرقندي: أبو الليث.

٢٦٣ـ بحر العلوم، وهو تفسير السمرقندي.

تحقيق: د/ عبد الرحيم أحمد الزقة.

طبعة كمبني، كراتشي ـ باكستان. (د ـ ت).

٢٦٤ـ شرح الفقه الأبسط.

هذا الكتاب نُسب خطأً إلى أبي منصور الماتريديّ، وسُمّي خطأً بشرح الفقه الأكبر.

طبع ضمن الرسائل السبع في العقائد.

طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ط٣، ١٤٠٠هـ.

السمرقندي: شمس الدين.

٢٦٥ـ الصحائف الإلهيّة.

تحقيق: د/ أحمد عبد الرحمن الشريف.

نشر مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

السمعاني: عبد الكريم بن محمد؛ أبو سعد.

٢٦٦ـ أدب الإملاء والاستملاء.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠١هـ.

٢٦٧ - الأنساب.

نشر محمد أمين دمج.

طبعة بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

السنوسي: محمد بن يوسف.

٢٦٨ـ أم البراهين.

طبعة المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٦٩ـ شرح السنوسية الكبرى.

تحقيق: د/ عبد الفتاح عبد الله بركة.

نشر دار القلم، الكويت. (د ـ ت).

السهمي: حمزة بن يوسف.

٢٧٠ـ تاريخ جرجان، أو معرفة علماء أهل جرجان.

طبعة مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

ابن سينا: الحسين بن عبد الله؛ أبو علي.

٢٧١ـ الإشارات والتنبيهات.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٩٥٧م.

٢٧٢ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات.

طبعة المطبعة الهندية، القاهرة ـ مصر، ١٩٠٨م.

٢٧٣ـ تسع رسائل ـ أخرى ـ.

طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٩٥٤م.

٢٧٤ـ التعليقات.

تحقيق: عبد الرحمن بدوي.

نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢هـ.

٢٧٥ـ الرسالة الأضحوية في أمر المعاد.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار الفكر العربي، القاهرة ـ مصر، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

٢٧٦ـ الرسالة العرشية في توحيده تعالى.

طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٣٥٣هـ.

٢٧٧ـ الرسالة الفيروزيّة.

ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات.

٢٧٨ـ الشفاء.

تحقيق: الأب قنواتي/ سعيد زايد/ محمد يوسف موسى/ سليمان دنيا.

طبعة المطبعة الأميرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

٢٧٩ـ النجاة.

طبعة الكردي، ط١، ١٣٢١هـ.

السيوطي: عبد الرحمن؛ جلال الدين.

٢٨٠ـ الاتفاق في علوم القرآن.

نشر دار الباز، مكة المكرمة ـ السعودية. (د ـ ت).

٢٨١ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٣٩٩هـ.

٢٨٢ـ تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه.

تعليق: البسيوني مصطفى إبراهيم الكومي.

نشر دار الشروق، جدة ـ السعودية، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٨٣ـ تفسير الجلالين.

التفسير لجلال الدين المحليّ، وجلال الدين السيوطي.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٨٤ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة.

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان، ١٣٧٨هـ.

٢٨٥ـ صون المنطق والكلام.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٨٦ـ طبقات المفسرين.
تحقيق: علي محمد عمر.
طبعة مطبعة الحضارة العربية، نشر مكتبة وهبة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).
٢٨٧ـ اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة.
طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
الشاطبي: إبراهيم بن موسى؛ أبو إسحاق.
٢٨٨ـ الاعتصام.
طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٢هـ.
ابن أبي الشريف: محمد بن محمد القدسي؛ كمال الدين.
٢٨٩ـ المسامرة شرح المسايرة.
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).
الشقفة: محمد بشير.
٢٩٠ـ أصول العقائد الإسلامية.
طبعة دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
الشهرزوري: محمد بن محمود؛ شمس الدين.
٢٩١ـ نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة.
تصحيح وتعليق: السيد خورشيد أحمد.
طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ط١، ١٣٩٦هـ.
الشهرستاني: محمد عبد الكريم بن أبي بكر؛ أبو الفتح.
٢٩٢ـ الملل والنحل.
تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٩٣ـ نهاية الإقدام في علم الكلام.

حرره وصححه: الفرد جيوم.

طبعة مكتبة الثقافة الدينية. (د ـ ت).

الشوكاني: محمد بن علي.

٢٩٤ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع.

تصوير دار المعرفة، بيروت ـ لبنان؛عن طبعة بمطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٨هـ.

الشيباني: محمد بن إبراهيم.

٢٩٥ـ أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية.

نشر مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

الشيبي: كامل مصطفى.

٢٩٦ـ الصلة بين التصوف والتشيع.

طبعة دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م.

الصابوني: أبو إسماعيل.

٢٩٧ ـ عقيدة السلف أصحاب الحديث.

تحقيق: بدر البدر.

نشر الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ.

الصابوني: نور الدين.

٢٩٨ـ البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين.

تحقيق: د/ فتح الله خليف.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ١٩٦٩م.

الصاوي: أحمد بن محمد المالكي.

٢٩٩ـ حاشية الصاوي على الجلالين.

نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٠٠ـ حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية.

طبعة مطبعة الاستقامة (د ـ ت).

٣٠١ـ شرح الصاوي على جوهرة التوحيد.

طبعة دار الإخاء. (د ـ ت).

صبحي: أحمد محمود.

٣٠٢ـ الزيدية.

نشر دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٠٣ـ في علم الكلام: (المعتزلة ـ الأشاعرة).

طبعة دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

الصفدي: خليل بن إيبك؛ صلاح الدين.

٣٠٤ـ الوافي بالوفيات.

باعتناء: س. د. يدرينغ.

طبعة دار صادر، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

الطبري: ابن جرير.

٣٠٥ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن.

مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٣، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

طعيمة: صابر.

٣٠٦ـ الإباضية عقيدة ومذهباً.

طبعة دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

الطوسي: محمد بن الحسن الرافضي.

٣٠٧ـ اختيارات معرفة الرجال.

طبعة دانشكاه، مشهد ـ إيران. (د ـ ت).

٣٠٨ـ الفهرست.

صححه وعلق عليه: محمد صادق آل بحر العلوم.

منشورات المكتبة المرتضوية ومطبعتها، النجف ـ العراق. ومكتبة الشريف الرضي، قم ـ إيران. (د ـ ت).

ظهير: إحسان إلهي.

٣٠٩ـ التصوّف.. المنشأ والمصدر.

نشر إدارة ترجمان السنّة، لاهور ـ باكستان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

ابن عابدين: محمد أمين.

٣١٠ـ رد المحتار، المسمّى حاشية ابن عابدين.

طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله أبو عمر.

٣١١ـ الاستيعاب في أسماء الأصحاب.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٣١٢ـ جامع بيان العلم وفضله.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ.

عبد الجبار المعتزلي؛ القاضي.

٣١٣ـ شرح الأصول الخمسة.

تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان.

طبعة مطبعة الاستقلال الكبرى. نشر مكتبة وهبة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

٣١٤ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

هذا الكتاب اشترك في تأليفه إضافة إلى القاضي عبد الجبار: أبو القاسم البلخي، والحاكم الجشميّ.

تحقيق: فؤاد سيد.

نشر: الدار التونسية، تونس، ١٣٩٣هـ.

٣١٥ـ فرق وطبقات المعتزلة.

طبعة دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

٣١٦ـ متشابه القرآن.

طبعة دار النصر، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٣١٧ـ المحيط بالتكليف.

جمع: الحسن بن أحمد بن منتويه.

طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٣١٨ـ المختصر في أصول الدين.

ضمن كتاب: رسائل العدل والتوحيد.

تحقيق: محمد عمارة.

طبعة دار الهلال، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٣١٩ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد.

تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، د/ سليمان دنيا.

طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

عبد الحميد: عرفان.

٣٢٠ـ دراسات في الفرق والعقائد.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

عبد الكافي الأباضي.

٣٢١ـ الموجز في تحصيل السؤال، وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف.

تعليق: د/ عبد الرحمن عميرة.

طبعة دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

ابن عبد الهادي: محمد بن أحمد؛ أبو عبد الله.

٣٢٢ـ العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.

تحقيق: محمد حامد الفقي.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٣٥٦هـ.

العبدري.

٣٢٣ـ الدليل القويم.

عبدة: محمد.

٣٢٤ـ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية.

طبعة دار المنار، القاهرة ـ مصر، ط٧، ١٣٦٧هـ.

أبو عبيدة: معمر بن المثنى.

٣٢٥ـ مجاز القرآن.

تحقيق: د/ محمد فؤاد سزكين.

طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٨١هـ ـ ١٩٦٢م.

العجلي: أحمد بن عبد الله.

٣٢٦ـ تاريخ الثقات.

تحقيق: د/ عبد المعطي قلعجي.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.

ابن عدي: عبد الله؛ أبو أحمد.

٣٢٧ـ الكامل في ضعفاء الرجال.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ.

أبو عذبة: الحسن بن عبد المحسن.

٣٢٨ـ الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية.

تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

ابن العربي: محمد بن عبد الله؛ أبو بكر.

٣٢٩ـ سراج المريدين.

مخطوط، يوجد في دار الكتب المصرية، القاهرة ـ تحت رقم ٢٠٣٤٨ب، مصور عن النسخة الأصليّة.

٣٣٠- قانون التأويل.

تحقيق: محمد السليماني.

طبعة مؤسسة علوم القرآن، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٣١ـ المتوسط في الاعتقاد.

مخطوط يوجد في الخزانة العامة في الرباط، تحت رقم ١٩٦٣ك، عدد أوراقه ٧٣ لوحة.

ابن أبي العز الحنفي.

٣٣٢ـ شرح العقيدة الطحاوية.

تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، وآخرين.

طبعة المكتب الإسلامى، بيروت ـ لبنان، ط٨، ١٤٠٤هـ.

العزّ بن عبد السلام.

٣٣٣ـ الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.

طبعة دار الفكر، دمشق ـ سوريا. نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة. (د ـ ت).

٣٣٤ـ قواعد الأحكام.

٣٣٥ـ العقائد.

بعناية: بسام عبد الوهاب الجابي.

طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

ابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله.

٣٣٦ـ تاريخ دمشق.

مخطوط مصوّر في الجامعة الإسلامية، يحمل الرقم ١٣٤٣.

٣٣٧ـ تبيين كذب المفتري.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٩هـ.

العكبري.

٣٣٨ـ التبيان في شرح الديوان؛ وهو شرح ديوان المتنبي.

وضعه: عبد الرحمن البرقوي.

تحقيق: مصطفى السقا/ إبراهيم الأبياري/ عبد الحفيظ شلبي.

طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

ابن العماد الحنبلي

٣٩٩ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

عون: فيصل بدير.
٣٤٠ـ علم الكلام ومدارسه.
نشر مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ـ مصر، ١٩٨٢م.
ابن عيسى: أحمد.
٣٤١ـ توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم.
طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
العيني: بدر الدين.
٣٤٢ـ عمدة القاري.
طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
غالب: مصطفى.
٣٤٣ـ كتاب أرسطو.
طبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٨م.
٣٤٤ـ أفلوطين.
مطبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦م.
الغامدي: أحمد بن عطية بن علي.
٣٤٥ـ البيهقي وموقفه من الإلهيات.
طبعة المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط٢، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
غاوجي: وهبي سليمان.
٣٤٦ـ أركان الإيمان.
طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٧هـ.
الغرابي: علي مصطفى.

٣٤٧ـ أبو الهذيل العلاّف.

طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٩٨٥م.

٣٤٨ـ تاريخ الفرق الإسلاميّة، ونشأة علم الكلام عند المسلمين.

طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٩٨٥م.

الغزالي: أبو حامد.

٣٤٩ـ إحياء علوم الدين.

طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة ـ مصر، ١٣٥٦هـ.

٣٥٠ـ الأربعين في أصول الدين.

طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٥١ـ الاقتصاد في الاعتقاد.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٥٢ـ إلجام العوام عن علم الكلام.

طبعة مكتبة الجندي، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٣٥٣ـ تهافت الفلاسفة.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٧. (د ـ ت).

٣٥٤ـ شرف العقل وماهيته.

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٥٥ـ فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة.

نشر مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٣هـ.

٣٥٦ـ قانون التأويل.

طبعة عزت الحسيني، القاهرة ـ مصر، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م.

٣٥٧ـ قواعد العقائد.

تحقيق: موسى محمد علي.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣٥٨ـ المستصفى في أصول الفقه.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٥٩ـ معيار العلم في فنّ المنطق.

تحقيق: د/ علي بو ملحم.

طبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٣م.

٣٦٠ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.

طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ـ مصر، ١٩٦١م.

٣٦١ـ المنقذ من الضلال.

طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

الفارابي.

٣٦٢ـ التعليقات.

تحقيق: د/ جعفر آل ياسين.

طبعة دار المناهل، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٦٣ـ الجمع بين رأي الحكيمين.

طبعة مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.

٣٦٤ـ عيون المسائل.

ضمن مجموعة رسائل الفارابي.

طبعة القاهرة، ١٣٢٥هـ.
٣٦٥ـ فصوص الحكم.
طبعة حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٣٤٥هـ.
٣٦٦ـ المدينة الفاضلة.
طبعة ليدن ـ سويسرا، ١٨٩٥م.
ابن فارس: أحمد بن فارس؛ أبو الحسين.
٣٦٧ـ معجم مقاييس اللغة.
تحقيق: عبد السلام هارون.
طبعة مطبعة البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٨٩هـ.
فخري: ماجد.
٣٦٨ـ تاريخ الفلسفة اليونانيّة.
طبعة دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩١م.
ابن فرحون: إبراهيم بن علي.
٣٦٩ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب المالكي.
تحقيق: د/ محمد الأحمدي أبو النور.
طبعة دار التراث، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).
الفرذاذي.
٣٧٠ـ شرح الفرذاذي على شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار.
مخطوط، يوجد بدار الكتب المصرية، القاهرة، تحت رقم ٢٨٨٩٢ب.
الفريهاهري: عبد العزيز الهندي.
٣٧١ـ النبراس.
طبعة كتبخانة إكرامية، بشاور ـ باكستان. (د ـ ت).

الفضائلي: ابن أبي الفضائل.

٣٧٢ـ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة.

نشر العطار، ١٣٣٩هـ ـ ١٩٥٥م.

ابن فورك: أبو بكر.

٣٧٣ـ مجرد مقالات الأشعري.

تحقيق: دانيال جيمارية.

طبعة المكتبة الشرقية، بيروت ـ لبنان، ط١. (د ـ ت).

٣٧٤ـ مشكل الحديث وبيانه.

تحقيق: موسى محمد علي.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

الفوزان: صالح بن فوزان.

٣٧٥ـ حقيقة التصوف.

الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب.

٣٧٦ـ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز.

تحقيق: محمد علي النجار.

طبعة المكتبة العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

٣٧٧ـ القاموس المحيط.

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

ملا علي القاري.

٣٧٨ـ شرح الفقه الأكبر.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ.
٣٧٩ـ ضوء المعالي شرح بدء الأمالي.
طبعة دار السعادة، تركيا.
٣٨٠ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح.
طبعة المكتبة الإمدادية، ملتان ـ باكستان. (د ـ ت).
قاسم بن قطلوبغا.
٣٨١ـ تاج التراجم.
طبعة سعيد كمبني، كراتشي ـ باكستان. (د ـ ت).
قاسم: محمود.
٣٨٢ـ الفيلسوف المفترى عليه.
طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).
ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم.
٣٨٣ـ تأويل مختلف الحديث.
نشر دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
٣٨٤ـ تفسير غريب القرآن.
تحقيق: أحمد سيد صقر.
طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
٣٨٥ـ الشعر والشعراء، أو طبقات الشعراء.
تحقيق: أحمد شاكر.
طبعة القاهرة ـ مصر، ١٩٦٦م.
القرشي: عبد القادر.
٣٨٦ـ الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية.

تحقيق: د/ عبد الفتاح محمد الحلو.

طبعة مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ١٣٩٨هـ.

القرطبي: محمد بن أحمد.

٣٨٧ـ الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العُلا.

مخطوط، يوجد منه نسخة في استانبول، تركيا.

٣٨٨ـ الجامع لأحكام القرآن.

طبعة دار القلم، بيروت ـ لبنان، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

القمي: عباس.

٣٨٩ـ سفينة البحار.

طبعة النجف، العراق، ١٣٥٥هـ.

٣٩٠ـ الكنى والألقاب.

طبعة المطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق، ط٢، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.

ابن القيم: محمد بن أبي بكر؛ شمس الدين.

٣٩١ـ اجتماع الجيوش الإسلامية.

نشر المكتبة السلفية، بالمدينة المنورة. (د ـ ت).

٣٩٢ـ أعلام الموقعين.

تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ـ طبعة منقحة ـ. (د ـ ت).

٣٩٣ـ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان.

تحقيق: محمد حامد الفقي.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٩٤ـ بدائع الفوائد.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٩٥ـ التبيان في أقسام القرآن.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٩٦ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.

تحقيق: د/ علي بن محمد دخيل الله.

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٩٧ـ الصواعق المنزلة.

تحقيق: د/ أحمد بن عطية الغامدي، د/ علي بن ناصر الفقيهي.

المملكة العربية السعودية (د ـ ط)، (د ـ ت).

٣٩٨ـ طريق الهجرتين وباب السعادتين.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٩٩ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين.

تحقيق: محمد حامد الفقي.

طبعة مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ـ مصر، ١٣٧٥هـ.

٤٠٠ـ مفتاح دار السعادة.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٤٠١ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف.

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، بحلب ـ سوريا.

طبع مطابع دار القلم، بيروت ـ لبنان.

الكتبي: ابن شاكر.

٤٠٢ـ فوات الوفيات.

تحقيق: د/ إحسان عبّاس.
(د ـ ط)، (د ـ ت).
ابن كثير الدمشقي: إسماعيل.
٤٠٣ـ البداية والنهاية.
طبعة دار الفكر العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
٤٠٤ـ تفسير القرآن العظيم.
علّق حواشيه وقدّم له: عبد الوهاب عبد اللطيف.
طبعة مكتبة النهضة الحديثة، ط١، ١٣٨٤ـ ١٩٦٥م.
كحالة: عمر رضا.
٤٠٥ـ معجم المؤلفين.
طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
كرم: يوسف.
٤٠٦ـ تاريخ الفلسفة اليونانيّة.
الطبعة الخامسة، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م.
الكرمي: مرعي بن يوسف.
٤٠٧ـ الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية.
تحقيق: د/ نجم عبد الرحمن خلف.
طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
الكناني: علي بن محمد بن عَراق.
٤٠٨ـ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة.
تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف/ عبد الله محمد الصديق.
طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

الكوثري: محمد زاهد.

٤٠٩ـ تبديد الظلام المخيّم عن نونية ابن القيّم.

هذا تعليقات الكوثري على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي.

طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر، ط١. (د ـ ت).

٤١٠ـ مقالات الكوثري.

طبعة مطبعة الأنوار، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٨هـ.

٤١١ـ مقدمة الكوثري على تبيين كذب المفتري لابن عساكر.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

اللالكائي: هبة الله بن الحسن.

٤١٢ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة.

تحقيق: د/ أحمد بن سعد حمدان الغامدي.

طبعة دار طيبة، الرياض ـ السعودية، ط١. (د ـ ت).

لطف: سامي نصر.

٤١٣ـ نماذج من الحكمة الدينيّة للمسلمين: (الفرق الكلامية).

(د ـ ن)، (د ـ ت)، ط٢ ١٩٨١م.

اللقاني: إبراهيم بن حسن.

٤١٤ـ جوهرة التوحيد.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

اللكنوي: عبد الحيّ.

٤١٥ـ الفوائد البهيّة.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

الماتريدي: أبو منصور.

٤١٦ـ تأويلات أهل السنّة.

مخطوط، في دار الكتب المصرية، رقمها (١٥٩٠/ ٨٧٢) تفسير.

٤١٧ـ تأويلات أهل السنة.

طبع منه تفسير سورة البقرة.

تحقيق: د/ محمد مستفيض الرحمن.

طبعة مطبعة الإرشاد، بغداد ـ العراق، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٤١٨ـ التوحيد.

تحقيق: د/ فتح الله خليف.

طبعة دار المشرق، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

المامقاني: عبد الله الرافضي.

٤١٩ـ تنقيح المقال في علم الرجال.

طبعة حجرية قديمة ـ إيران.

المتولي الشافعيّ.

٤٢٠ـ الغنية في أصول الدين.

تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٧م.

المجذوب العلوي بن مولاي الحسن.

٤٢١ـ الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة.

رسالة ماجستير مقدّمة إلى كلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، قسم العقيدة. مطبوعة على الآلة.

المحاسبي: الحارث.

٤٢٢ـ شرف العقل وماهيته.

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

محفوظ: علي.

٤٢٣ـ الإبداع في مضارّ الابتداع.

نشر دار الباز، مكة المكرمة. (د ـ ت).

المحمود: عبد الرحمن بن صالح.

٤٢٤ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة.

رسالة دكتوراة مقدمة إلى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم العقيدة، مطبوعة على الآلة.

محمود: فوقية حسين.

٤٢٥ـ الجويني إمام الحرمين.

طبعة المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

مراد: عبد الكريم بن علي.

٤٢٦ـ تسهيل المنطق.

طبعة دار مصر للطباعة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

مراني: ناجية.

٤٢٧ـ مفاهيم صابئية مندائية.

طبعة بغداد ـ العراق، ١٩٥٣م.

ابن المرتضى: أحمد بن يحيى.

٤٢٨ـ رياضة الأفهام في لطيف الكلام.

مطبوع ضمن كتاب البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار في الاعتقادات الدينية، واللطائف الكلاميّة..

٤٢٩ـ طبقات المعتزلة.

تحقيق: سوسنه دفيد فلزر.

طبعة دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

٤٣٠ـ القلائد في تصحيح العقائد.

مطبوع ضمن كتاب البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار في الاعتقادات الدينية، واللطائف الكلاميّة..

٤٣١ـ المنية والأمل في شرح الملل والنحل.

تحقيق: د/ محمد جواد مشكور.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

ابن المرتضى اليماني: محمد؛ أبو عبد الله.

٤٣٢ـ إيثار الحق على الخلق.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

المرعشي.

٤٣٣ـ نشر الطوالع.

طبعة مكتب العلوم العصرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٢هـ.

المسعودي: علي بن الحسين.

٤٣٤ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر.

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

طبعة المكتبة التجارية، ط٣، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.

مسلم بن الحجاج القشيري.

٤٣٥ـ صحيح مسلم.

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

المصري: ابن نجيم.

٤٣٦ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق.

طبعة سعيد كمبني، كراتشي ـ باكستان. (د ـ ت).

المعتق: عواد بن عبد الله.

٤٣٧ـ المعتزلة وأصولهم الخمسة.

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.

المعلمي: عبد الرحمن بن يحيى.

٤٣٨ـ التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل.

تخريجات وتعليقات: المشايخ/ عبد الرزاق حمزة/ محمد ناصر الدين الألباني/ زهير الشاويش.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط٢، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٣٩ـ رفع الاشتباه عن معنى الإله.

مخطوط يُوجد في مكتبة أخينا أحمد يحيى اليماني بالمدينة المنورة.

المقدسي: أبو حامد.

٤٤٠ـ رسالة في الرد على الرافضة.

تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن.

طبعة الدار السلفية، الهند، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

المقدسي: أبو الفتح.

٤٤١ـ الحجة على تارك المحجة.

تحقيق: د/ محمد إبراهيم هارون.

رسالة دكتوراة مقدّمة إلى قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة

المنورة، شعبة العقيدة. مطبوعة على الآلة.

المقدسي: ابن قدامة.

٤٤٢ـ إثبات صفة العلوّ.

تحقيق: د/ أحمد بن عطية الغامدي.

طبعة مؤسسة علوم القرآن، بيروت ـ لبنان. نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٤٤٣ـ تحريم النظر في كتب الكلام.

تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقيّة.

نشر دار عالم الكتب، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤٤٤ـ حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة.

تحقيق: يوسف الجديع.

نشر مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩ـ ١٩٨٩م.

٤٤٥ـ ذم التأويل.

تحقيق: بدر البدر.

نشر الدار السلفية، الصفاة ـ الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٤٤٦ـ المغني.

نشر وتوزيع دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

المقري: أبو الفضل.

٤٤٧ـ ذم الكلام.

مخطوط.

المقري.

٤٤٨ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.

طبعة.

الملطي: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن.
٤٤٩ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.
تحقيق: يمان بن سعد الدين المارديني.
رمادي للنشر، الدمام. والمؤتمن للتوزيع، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
ابن منظور: محمد بن مكرم؛ جمال الدين.
٤٥٠ـ لسان العرب.
طبعة دار صادر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
موسى: محمد عبد الحميد.
٤٥١ـ نشأة الأشعرية وتطوّرها.
طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٢م.
ابن الموصلي: محمد.
٤٥٢ـ مختصر الصواعق المرسلة.
طبعة دار الندوة الجديدة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.
الموصلي: خليل بن إبراهيم؛ أبو بكر.
٤٥٣ـ بين أبي الحسن الأشعري، والمنتسبين إليه في العقيدة.
طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠م.
النابغة الذبياني:
٤٥٤ ـ ديوان النابغة الذبياني.
شرح وتقديم: عباس عبد الساتر.
طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

الناشي: غضبان رومي عكله.
٤٥٥ـ الصابئة: بحث اجتماعي تاريخي ديني عن الصابئة.
مطبعة الأمة، بغداد ـ العراق، ط١، ١٩٨٣م.
ابن ناصر الدين الدمشقي.
٤٥٦ـ الرد الوافر على من زعم بأنّ من سمّى ابن تيمية شيخَ الإسلام كافر.
تحقيق: زهير الشاويش.
طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
النجاشي: أحمد بن علي الرافضي.
٤٥٧ـ الفهرست في أسماء مصنفي الشيعة.
نشر مكتبة الداودي، قم ـ إيران. (د ـ ت).
الندوي: عبد الحي الحسني.
٤٥٨ـ نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر.
طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٨٢هـ.
ابن النديم الرافضي.
٤٥٩ـ الفهرست.
طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.
النسفي: أبو البركات.
٤٦٠ـ تفسير النسفي.
طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
النسفي: حافظ الدين.
٤٦١ـ العمدة؛ أو عمدة الاعتقاد.
مخطوط يوجد في دار الكتب المصرية، تحت رقم ٧١١/ عقائد، ١٦٩/ توحيد.

٤٦٢ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

النسفي: أبو المعين.

٤٦٣ـ بحر الكلام في علم التوحيد.

طبعة مكتبة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ ـ ١٩١١م.

٤٦٤ـ تبصرة الأدلة.

مخطوط، توجد منه نسخة في دار الكتب المصرية، تحت رقم ٤٢/ توحيد. ونسخة أخرى في المكتبة الأزهرية بالقاهرة، تحمل رقماً خاصاً (٣٠١)، وآخر عامّاً (٤٤٠٦/ توحيد).

٤٦٥ـ التمهيد لقواعد التوحيد.

مخطوط يوجد في دار الكتب المصرية، تحت رقم ١٧٢/ توحيد.

النوبختي: الحسن بن موسى الرافضي.

٤٦٦ـ فرق الشيعة.

علق عليه: محمد صادق آل بحر العلوم.

طبعة المطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق. (د ـ ت).

الهراس: محمد خليل.

٤٦٧ـ ابن تيمية السلفي.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٦٨ـ شرح القصيدة النونية لابن القيم.

طبعة دار الفاروق الحديثة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

الهروي: أبو إسماعيل.

٤٦٩ـ ذمّ الكلام.

تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل.

رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، شعبة العقيدة. حقّق فيها الباحث جزءين من أصل الكتاب. وهو يُكمل تحقيق الباقي الآن لنيل درجة الدكتوراه.

٤٧٠ـ ذم الكلام.

مخطوط، يُوجد منه نسخة في المتحف البريطاني.

ابن هشام الأنصاري: عبد الملك.

٤٧١ـ شرح شذور الذهب.

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

الطبعة الخامسة، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥١م.

ابن الهمام: الكمال.

٤٧٢ـ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة.

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

الهندي: محمد طاهر بن علي.

٤٧٣ـ تذكرة الموضوعات.

طبعة المنيرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٣هـ.

وكيع بن الجراح.

٤٧٤ـ أخبار القضاة.

طبعة.

الوكيل: عبد الرحمن.

٤٧٥ـ هذه هي الصوفية.

نشر مكتبة أسامة، الرياض ـ السعودية. (د ـ ت).

ولد عدلان.

٤٧٦ـ جامع زبد العقائد التوحيدية.

طبعة المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

ابن أبي يعلى.

٤٧٧ـ طبقات الحنابلة.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

كتب مجاميع.

٤٧٨ـ دائرة المعارف الإسلاميّة.

نقلها إلى العربية: محمد ثابت الفندي/ أحمد الشناوي/ إبراهيم زكي خورشيد/ عبد الحميد يونس.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٤٧٩ـ مجموعة الرسائل الكمالية.

نشر مكتبة المعارف بالطائف ـ السعودية، ١٣٩٩هـ.

٤٨٠ـ مجموع مهمات المتون.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٤٩م.

الباب الثالث: دليل الاختصاص

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة